المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق وتعليق
محمد المعتصم بالله البغدادي

دار الكتاب العربي

المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

"مَن يُؤتَ الحِكمَةَ فَقَد أُوتِيَ خيرًا كثيرًا"

المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

"المتوفى سنة ٦٠٦ هـ"

تحقيق و تعليق

محمد المعتصم بالله البغدادي

المجلد الأول

الناشر

دار الكتاب العربي

جميع الحقوق محفوظة
لدار الكتاب العربي
بيروت

الطبعة الأولى

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار الكتاب العربي

فردان - بناية بنك بيبلوس - الطابق الثامن تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تيليفاكس ٨٦١١٧٨ تلكس: L.E.٤٠١٣٩ كتاب برقيا: الكتاب ص. ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

إلى أحَمد وعبد الرحمٰن . .

اللذين أطمح إلى أن يكونا برعمي الحكمة المتعالية

التي تمتد بجذورها

إلى عالم الغيب . .

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله، «نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسْهُ نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء».

إن الحديث عن الإمام الرازي حديث عن دائرة معارف جوالة، لم تدع علماً إلا وطرقت بابه، بل وغاصت في أغواره، ولا فناً إلا وجرّبته وخبرت طرقه وأساليبه.. أما الحديث عن «المباحث المشرقية» فهو حديث عن لب ألباب العلوم، وسر أسرار الحكمة، الكتاب الجامع الذي حوى: المنطق والفلسفة ومباحث متفرقة من الإلهيات، وعلم الكلام، وأصول الهندسة، والفيزياء، والكيمياء، والطب، والأدوية المفردة، والفلك، والبصريات، وعلم النفس، وأحوال الجو (الميتيورولوجيا)، والسحر والطلسمات وغيرها..

فمن هذه العلوم ما نال قسطاً وافراً من البحث في أصوله ومبادئه، ومنها ما لمسه الرازي برفق لمس الخبير الذي يستشعر من القليل الكثير والكثير..

إنك لتدرك من لمحة في هذا الكتاب، أنك أمام أحد أساطين الفكر والحكمة في عصره، عمقاً واتساعاً ودقة ومنهجية. بل إنك ربما تحس أنك حتى تتابع تسلسل أفكار الرازي وآراءَه، ينبغي أن تعاود وتعاود قراءته حتى ينجلي لك الحق فيما قال، وحتى تدرك ماذا كان يرمي إليه، فترد عجز الكلام

على صدره، وتربط بين الجمل والفقرات، ربط الحاذق الحكيم.

كان الرازي في عنفوان شبابه إبان كتابة المباحث فجاء «شباباً» فلسفياً... لفلسفة لم يعف عليها الزمان ولم تشب مع الأيام، ولم تهرم مع حدثان الدهر وتقلُّب صروف الحياة..

وقد يسأل سائل: نحن في القرن العشرين، ماذا عسى تفيدنا العودة إلى الحكمة والفلسفة وعلم الكلام وما شاكل ذلك من الأمور؟. نحن في قرن طغت عليه العلوم ـ بمعنى العلوم البحتة التجريبية ـ والتكنولوجيا... فماذا حاجتنا إلى الفكر والتأمل المحض، وماذا عسى ينفعنا «مباحث مشرقية» في الحياة وميدان الواقع؟.

لعل هذا السؤال، لا يدرك سائله، أنه به قد دخل في عمق الفلسفة نفسها، وأنه هو نفسه تساؤل فلسفي لإدراك الحكمة من الحكمة! إننا بحاجة لأن نعرف الكثير عن علمائنا وعن مؤلفاتهم، عن تراثنا الذي خلفه لنا الأقدمون، فكما أن منا من يعرف الكثير عن هيغل وكانط وماركس وفرويد وسارتر وكيركجارد وغيرهم من فلاسفة الغرب الأوروبي، ينبغي أن نعلم ماذا قال علماؤنا المسلمون والعرب، تجنباً من الانزلاق في مركزية أوروبية تجعل العقل والتفكير المنهجي حكراً على الغرب، وتصف شعوبنا دائماً بالعقلية المقلدة والمحاكية للفكر الغربي.

ثم ثانياً إننا يجب أن ندرك أن لا فرق بين العلم والفلسفة وأن من يريد التفريق بينهما، يريد في الآن نفسه، أن يصدّر العلم إلينا المزعوم أنه علم بحت، ويصدر معه أسسه الفلسفية التي يُبتنى عليها، ومنطقه ومنهجه الفكري وعقليته في فهم الأشياء والحياة... ليجعلنا نكرر ما ينحت من مصطلحات، وما يؤلف من أفكار ومذاهب بحجة أنها «علم»!.

إن هذا يعني أننا لا ينبغي أن نغفل الماضي ولا فكرنا الذي يمتد بجذوره إلى مشكاة النبوة ونبراس الوحي، في الوقت نفسه الذي لا نهمل الاطلاع على ما يعاصرنا من مفكرين وأفكار.

من هذا المنطلق، وفي هذه الزواية بالذات يقع كتاب الرازي «المباحث المشرقية» الذي يعتبر مرحلة تاريخية وفكرية من مراحل الفكر الإسلامي وصلته بالحضارات الأخرى ومواقفه منها، وفيه يشمخ الرازي ليضاهي من سبقه من العلماء كالغزالي والفلاسفة كابن سينا.

ويعود الفضل في نشر تراث الرازي إلى دار الكتاب العربي التي سبقت أن نشرت له الكثير كالأسماء الحسنى والمعالم والمحصل والاعتقادات وأخيراً المطالب العالية، إذكاء منها لروح التفكير المنهجي والإبداع العقلي. فجزاها الله خير الجزاء وأجزل ثوابها.

محمد المعتصم بالله البغدادي
١١ من شباط ١٩٨٨

دراسة عن
الإمـام فخر الدين الرّازِي
رحمه الله
وكتابه
«المباحث المشرقيَّة»

١ ـ من هو الرازي؟

هـو أبـو عبـد الله، محمـد بن عمـر بن الحسين بن الحسن بن علي، القرشي، التَّيْمي ـ نسبة إلى تيم عشيرة أبي بكر الصديق ـ البكري ـ نسبـة إلى بكـر الصديق رضي الله عنـه ـ الطبـرستاني أصـلاً، الرازي مـولداً ـ نسبـة إلى مدينة الرَّيّ، بفتح الراء وتشديد الياء، وهي تقع جنوبي غـربي طهران ـ انـظر معجم البلدان لياقوت الحمـوي ٤/ ٢٥٥ ـ الشافعي مـذهباً الأشعـري عقيدة ـ على سبيل التغليب ـ المعروف بفخـر الدين الـرازي، أو بابن خـطيب الرّي ـ نسبة إلى والده خطيب مسجد الرّي ـ.

وإذا ذُكر في كتب الأصول الشافعية أو العقـائد الأشعـرية لقب «الإمـام» فهو فخر الدين الرازي، وكان يسمى في هراة «بشيخ الإسلام». أطلق عيه ابن أبي أصيبعـة لقب «سيد الحكمـاء المحدثين». ولقبـه ابن قـاضي شهبـة وابن الملقن والداودي بـ «سلطان المتكلمين». وسماه السبكي بـ «إمـام المتكلمين وقـال فيه طـاش كبرى زاده: «ومن جملة أسـاطين الحكمة أبـو علي بن سينـا والإمام فخر الدين الرازي».

٢ ـ حَيَاته:

ولـد «الإمام» في الـرَّي سنـة ٥٤٣ هـ وقيـل ٥٤٤ هـ، ومـال الـدكتـور محمد صالح الزركان إلى ترجيح القول الثاني، إذ عثر في تفسيره الكبير على

قوله في ٧ شعبان سنة ٦٠١ هـ تقريباً ـ «هذا الوقت الذي بلغت فيه إلى السابع والخمسين». وأجمعوا على أنه ولد في رمضان قيل ١٥ منه وقيل ٢٥ وقيل في العشر الأخير.

أما وفاته فقد مرض في خوارزم فنقل إلى داره في هراة حيث اشتد عليه المرض فأملى على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وصيته في الحادي والعشرين من المحرم سنة ٦٠٦ هـ. وقيل في سبب وفاته أن الكرامية ـ أتباع محمد بن كرام ـ سمُّوه. وكانت وفاته سنة ٦٠٦ هـ في ١٥ رمضان يوم الجمعة أو على قول آخر في غرة شوال يوم الاثنين من السنة نفسها، وقيل في ذي الحجة. وقد رجح الدكتور الزركان في «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» القول الثاني.

وهكذا يكون الرازي قد عاش ما يقارب الثلاث والستين سنة. ودفن في جبل قريب من قرية مزداخان، وفق وصيته. وقيل دفن في بيته.

٣ ـ شَخصيَّته:

قال فيه صاحب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»:

وكان ابن الخطيب شديد الحرص جداً في سائر العلوم الشرعية والحكمية جيد الفطرة، حاد الذهن حسن العبارة كثير البراعة قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها عارفاً بالأدب وله شعر بالفارسي والعربي. كان عبل البدن، ربع القامة، كبير اللحية، وكان في صوته فخامة..» وزاد ابن العماد في «شذرات الذهب»: ... جهوري الصوت صاحب وقار وحشمة له ثروة ومماليك وبزة حسنة وهيئة جميلة».

لكن الخوانساري في «روضات الجنات» يذكر عنه أنه «كان سيِّء الخلق يشتم من يباحث معه ويؤدبه» وكذلك فإن الشهرزوري في «نزهة الأرواح» ينقل عن الرازي أنه كان ينشد بحق نفسه:

أشكو إلى الله من خُلُقٍ يُغيُرني ويمحَقُ النورَ من عَقْلي ومن دِيني
حرارةٌ في مزاجِ القَلْبِ مُحْكمةٌ تبدُو فتنْمُو فَتُغويني وتُرْدِيني

وكان يصفه بأنه كان كثيرَ الأكل والمباضعة محباً للجاه».

أما الصفدي فإنه يصفه في «الوافي بالوفيات»، بأنه:

«اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره، فيما علمت من أمثاله، وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين، وكانت فيه قوة جدلية ونظر دقيق».

ويذهب ابن كثير في «البداية والنهاية» إلى أنه «كان يصحب السلطان ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعاً زائداً وليس ذلك من صفة العلماء».

وعلى النقيض من كلام ابن كثير يصفه تلميذه الخسر وشاهي ـ في مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي ـ بأنه: كريم الأخلاق حسن العشرة وأنه كان يأخذ نفسه بالرياضة والزهادة وكان له أوراد لا يُخلُّ بها». ويذكر السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» بأنه كان صبوراً على خصومه لا يعتمد إلا على الله مكثراً البكاء حين يأخذه الحال والوجد...». كما يصفه ابن خلكان بقوله: ومناقبه أكثر من أن تعد وفضائله لا تحصى ولا تُحَدّ».

٤ ـ غِنَاه وصلاته بالأمراء والسلاطين:

تكاد تتفق كلمة المؤرخين على أن فخر الدين كان ذا ثروة عظيمة وعظيم الشأن فقد اتصل بخوارزم شاه وحظي عنده ونال أسنى المراتب (طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١٧) وسار إلى شهاب الدين الغوري سلطان غزنة فبالغ في إكرامه وحصلت له منه أموال طائلة، كما يقول ابن العماد (شذرات الذهب ٥/٢١).

ويحدثنا ابن خلكان عن الرازي أنه حين أُخرج من خوارزم ومن ما وراء النهر عاد إلى الري وكان بها طبيب حاذق له ثروة ونعمة وكان للطبيب ابنتان ولفخر الدين ابنان، فمرض الطبيب وأيقن بالموت فزوج ابنتيه لولدي فخر الدين ومات الطبيب، فاستولى فخر الدين على جميع أمواله، فمن ثم كانت له النعمة، ولازم الأسفار وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في

جملة من المال ثم مضى إليه لاستيفاء حقّه منه فبالغ في إكرامه والإنعام [عليه] وحصل له من جهته مال طائل، وعاد إلى خراسان واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزم شاه وحظي عنده ونال أسنى المراتب، ولم يبلغ أحد منزلته عنده (٣/٣٨٢).

ويبدو أنه كان أول أمره فقيراً ـ كما يقول السبكي في طبقاته ـ بل إن القفطي يذكر أنه «رحل إلى جهة ما وراء النهر لقصد بني مازة ببخارا. ولم يلقَ منهم خيراً. وكان فقيراً يومئذٍ لا جِدَة له. وذكر لي داود الطيبي التاجر المدعو بالنجيب وكان يشارك في أخبار الناس قال: رأيت ابن الخطيب ببخارى مريضاً في بعض المدارس المجهولة وشكا إلي إقلاله فاجتمعتُ بالتجار المستعربين وأخذت منهم شيئاً من زكاة أموالهم وأرفقته بذلك وخرج من بخارى وقصد خراسان. . .» (إخبار العلماء ص ١٩٠).

أما عن مبلغ هذه الثروة فقد روي أنه كان له خمسون مملوكاً يحملون السيوف ويحيطون به في إقامته وسفره ومات عن ثمانين ألف دينار أو عن مائتي ألف غير العروض والعقارات والمماليك الذين أعتقهم كلهم أو بعضهم عند الموت وأعطى لكل واحد منهم بعض المال. قال الخوانساري ومن جملة ما يشهر بثروته العظيمة هو ما نقله المحدِّث النيسابوري في «رجاله الكبير» عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازي من مملكة خوارزم إلى خطة خراسان كان له ألف بغل تحت اللثالي (هكذا ـ ولعلها تحمل اللآلىء) ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة. ولما وصلت مقدمة حاشيته إلى خراسان كانت ساقيتها في خوارزم!!» (انظر كتاب الدكتور الزركان ص ٢٣ ـ ٢٤).

وكانت صلاته بالسلاطين والأمراء والوزراء قوية، كما ذكرنا، بل إن كتابه هذا «المباحث المشرقية» قد أهداه لِـ «مولانا الصاحب الصدر الأجل الكبير المنعم الأستاذ قوام الدولة والدين صدر الإسلام والمسلمين ملك الوزراء شرقاً وغرباً أبو المعالي سهيل بن العزيز المستوفي الذي خصه الله بأفضل ما يناله القوى البشرية... الخ....»

ويبدو أنه لهذا السبب كانت تغدق عليه العطايا والهبات. وقد أرجع الدكتور فتح الله خليف أسباب ثروة الرازي إلى أمور ثلاثة:

١ ـ مؤلفاته، لا سيما بعد أن ذاع صيته وانتشرت مؤلفاته وأقبل الناس عليها.

٢ ـ العطايا والمنح والهبات التي كان يمنحها الملوك والأمراء والسلاطين الذين اتصل بهم.

٣ ـ ويذكر المؤرخون سبباً مؤداه أنه كان بالري طبيب حاذق... الخ.

وفي نظري أنه لم يذكر المؤرخون سبباً حقيقياً للثروة، والأمر كله افتراض أو ظن. فالثروة التي ورثها أو استولى عليها كما يحلو للبعض أن يقول، لم تكن إلا لابنتي الطبيب اللتين تزوجتا بابني فخر الدين.. ولذا فليس مستبعداً ما قاله اليافعي في (مرآة الجنان ٤/٩) من أن ذلك يحمل على «استيلاء شرعي من وصاية أو وكالة». ثم ما أدرانا ماذا حدث بعد وفاة ذلك الطبيب؟!.. وبأية صورة.

ثم إن اتصالهِ ببعض الوزراء كان على سبيل المصاهرة فقد بنى الوزير علاء الملك بابنة الرازي..

فالأمر والله أعلم فيه مبالغة وغلو في تحديد ثروة الرجل، وفي معرفة سببها. وعلى أية حال لم يذكر لتلك الثروة سبب حرام. وليست العبرة بكمية الثروة بقدر مصدرها ومن أين اكتسبت وفيم أنفقت؟.

٥ ـ ثقَافتُه:

«والله إني آسف في الفوات عن الاشتغال بالعلم في وقت الأكل، فإن الوقت والزمان عزيز»، «فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كميته وكيفيته سواء كان حقاً أو باطلاً أو غثاً أو سميناً»، «ما أُذِن لي في تدريس علم الكلام حتى حفظت اثني عشر ألف ورقة».. هكذا حدثنا أبو عبد الله عن نفسه.. وقد ذُكر أنه كان يحفظ «الشامل» في أصول الدين للإمام الجويني ـ إمام الحرمين ـ وهو كتاب ضخم في دقائق العقائد وأدلتها، وكتاب ««المستصفى» للغزالي و «المعتمد» لأبي

الحسين البصري وكلاهما في أصول الفقه، وقد اجتمع له ـ كما نقلنا عن الصفدي سابقاً، الحافظة، والذاكرة القوية، وسعة العبارة، وكثرة الاطلاع، والقوة الجدلية. . . «فكان علمه ـ كما يقول القفطي ـ محتفظاً من تصانيف المتقدمين والمتأخرين».

ونظرة خاطفة على مؤلفاته كماً ونوعاً ترينا أن الرجل كان دائرة معارف عصره. فقد صنف في الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، واللغة والنحو والبلاغة، والفقه، وأصول الفقه، والتفسير، والعلوم الرياضية والطبيعية، والتاريخ والسير، والطب، والفراسة، والسحر والتنجيم والرمل.

فالمباحث المشرقية، والمحصَّل، والمحصول، والتفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ـ وغيرها تعتبر معالم فريدة في كل من العلوم المذكورة، ومصدراً غنياً لكل الباحثين من بعده. .

و «الواقع أنَّ أهم ما يميز الرازي ـ كما يقول الدكتور أحمد محمود صبحي قدرته الفائقة على جمع أطراف الموضوع وتقديمه في نسق منظم أنه إذا عرض لمسألة كلامية أو لمشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة فيها في تصنيف جامع مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى، وقد يجر الموضوع الكلامي أو الفلسفي إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية في عرضه لها دون أن يُفلت منه زمام الموقف، وهو إذ يناقش وجهات النظر التي يعرض لها يحدِّد موقفه الذي يعتقد أنه الحق ويدافع عنه. . .» في علم الكلام ٢ / ٢٨١ ـ ٢٨٢.

ويبدو أن هذه العقلية الموسوعية هي ما حملت البعض على الانتقاص من قدره والتهجم على علمه. فالخوانساري يعتبر أن «مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس» (روضات الجنات ٤ / ١٩١). وابن تيمية يقول:

«أبو عبد الله الرازي مادته:

١ ـ في كلام المعتزلة ما يجده في كتب أبي الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي وشيخه عبد الجبار الهمداني.

٢ ـ وفي كلام الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ـ البغدادي ـ ونحوهما.

٣ ـ وفي مذهب الأشعري على كتب أبي المعالي ـ الجويني ـ كالشامل ونحوه، وبعض كتب القاضي أبي بكر ـ الباقلاني ـ وأمثاله. وهو ينقل أيضاً من كلام الشهرستاني وأمثاله.

وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كلاب وأمثالهما وكتب قدماء المعتزلة والبخارية والضرارية ونحوهم فكتبه تدل على أنه لم يعرف ما فيها. وكذلك طوائف الفلاسفة المتقدمين.

وأما أقوال أئمة الحديث والتصوف والتفسير ونحوهم من علماء المسلمين فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلقاً على ذلك، وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان» (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ٢/٨٧ . . .).

«والحق ـ كما يقول الدكتور الزركان ـ أن في كلام ابن تيمية تحاملاً وغلواً كما أنه لا يخلو من المغالطة. . ولإنصاف الرازي أقول: إن عدم ذكره لكتب المتقدمين لا يدل مطلقاً على أنه لم يقرأها، لأن عادة كثير من المؤلفين القدامى أن لا يشيروا إلى المرجع الذي نقلوا عنه. ولو سلمنا لابن تيمية أن ابن الخطيب لم يطلع على كتب القدماء من علماء الكلام والفقه والتفسير، فإن هذا لا يعني قلة علمه، إذ المعروف أن الكتب المتأخرة قد جمعت خلاصة ما قيل وما كتب، هذا إلى أن كثيراً من السابقين لم يؤلفوا كتباً وأن مؤلفاتهم قد فقدت، ولم تبق إلا أقوالهم متفرقة في بطون المؤلفات اللاحقة.

ثم إني لا أدري كيف حكم ابن تيمية بأن مصادر الرازي هي كتب أولئك الذين ذكر أسماءهم في النص الذي نقلته، مع أن الفخر لا يشير إلى كتبهم إلا إشارات نادرة وقليلة جداً، فهل هذه الإشارات هي مستند ابن تيمية في حكمه المجحف؟ وإذا كانت تلك الإشارات هي الأمارات على اطلاع الرازي فلماذا يقتصر على بعضها ويترك اشارته إلى كتب الجاحظ، والجبائي

والزمخشري وأبي مسلم الأصفهاني من المعتزلة، وكتب أفلاطون وأرسطو والفارابي من الفلاسفة (كما في المطالب العالية والمباحث المشرقية). ولماذا تجاهل النص الواضح الذي يدل على أن الرازي قد اطلع على كتب الأشعري وذلك حين يقول: «قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم في أشياء ضلل بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقاً متباينين. . .» وهو النص الموجود فعلاً في أول كتاب المقالات. وإذا كانت المقالات من أكبر كتب الأشعري فهل يعجز الرازي أن يقرأ كتباً صغيرة لأبي الحسن؟ لقد كان أبو عبد الله يحفظ اثني عشر ألف ورقة في علم الكلام، فكيف يعجز عن قراءة بضعة كتب محدودة المقدار؟

وكيف يجهل الرازي أقوال أئمة الحديث والفقه والتصوف والتفسير والصحابة والتابعين وهو الذي قيل عن تفسيره أنه قد جمع كل غريب وغريبة؟ فهل يريد منا ابن تيمية أن نعددكمْ من الأحاديث قد ورد بين دفتي اثنين وثلاثين مجلداً؟ وكم مرة جاء ذكر أبي حنيفة ومالك والثوري والليث والأوزاعي وأبي يوسف ومحمد والشافعي وابن حنبل؟ وكم مرة جاء ذكر ابن عباس وجابر وعلي وعائشة وابن مسعود؟ وكم جاء ذكر عطاء وقتادة والسدي والحسن البصري ومكحول وحماد وطاووس؟.

أم هل الأقوال التي نقلها عن أئمة التفسير لم يكن لها أصل بل اخترعها واختلقها؟ هل كان الرازي جاهلاً بأقوال أئمة التصوف وهو الذي ملأ كتابه «لوامع البينات» بالمأثور عن يحيى بن معاذ والحلاج والبسطامي وشقيق البلخي والشبلي ومالك بن دينار وعبد الله بن المبارك والحارث بن أسد المحاسبي، وابن عطاء والفضيل بن عياض والجنيد وذي النون المصري وحاتم الأصم وأبي بكر الوراق وغيرهم؟!». (فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٣٩ ـ ٤٠).

ونحن يحق لنا أن نسأل ابن تيمية السؤال نفسه ما هي مصادر معلوماته

عن الفلاسفة اليونانيين، وأوائل المعتزلة، والمتكلمين من الفرق؟ أهي كتبهم نفسها؟ فأين الإحالات تلك؟

والحق أيضاً حين يتناول آراء وعقائد الذين سبقوه إنما يتناولهم من خلال عصره نفسه وما هو سائد فيه. . وإلا فهل يهتم عصره بأرسطو بقدر ما يهتمون بابن سينا. . الشيخ الرئيس؟ -.

ولكن هل كان الرازي في كل هذا الإنتاج الغزير، مجرد ناقل، لا مبتكر ولا أصيل؟ لا أوافق الدكتور أحمد صبحي على دعواه أن «الرازي كان نموذجاً ممثلاً لحضارة جاوزت في فكرها طور الشباب إلى الشيخوخة حيث تغلب الخبرة على الإصالة، وحيث العالم الموسوعي الذي يتقن مختلف علوم العصر ولكنه في ذلك غير مبتكر ولا أصيل، كان يمثل حضارة أفقية لا رأسية فيها كل شيء وليس فيها من الجديد شيء».

إذ ما هي الحضارة التي شاخت؟ أهي الحضارة الإسلامية؟ ومتى تكون هذه الحضارة رأسية وأفقية؟ وهل نستطيع أن نقول: إن الرازي لم يأتِ بشيء جديد دون أن يكون حكمنا هذا مجحفاً. . بل ما هو الابتكار في نظر الدكتور صبحي وهل هو أن يخرج الفكر من العدم؟. .

٦ ـ رِحلاته:

لقد صدق في الإمام الرازي قول الشاعر:

لَمْ تَسْتَقِرَّ به دارٌ ولا وطنٌ ... ولا تَدَفَّأَ منه قطُّ مَضْجَعُهُ
كأنَّما صِيغَ من رَهْوِ السَّحابِ فَلا ... تَزالُ رِيحٌ إلى الآفاقِ تَدْفَعُهُ

فلقد كان كثير التسفار، دائم الترحال، لا يكاد يلقي عصا التسيار في بلد حتى يخرج منها راغباً أو راغماً!!.

فقد رحل أول ما رحل إلى سمنان ليطلب العلم على يد الكمال السمناني. ثم إلى مراغة، حيث اشتغل على يد المجد الجيلي، وغيرها من البلاد الفارسية. ثم رحل إلى خوارزم لكنه لم يمكث طويلاً، وذلك بسبب

الجدال الذي دار بينه وبين المعتزلة فيها فأخرج من البلاد، و «لازم الأسفار». . فقد عاد إلى الرَّي فقيراً، ثم قصد بني مازة في بخارى في حدود سنة ٥٨٠ هـ. ومر على «سَرَخْس» وكان فيها طبيب يُدعى عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي فأكرم الرازي، فأراد أن يجزيه فشرح له «القانون» لابن سينا ـ في الطب ـ . .

وحدث داود الطيبي فيما يرويه القفطي وابن العبري وغيرهما عن الرازي حين وصل إلى بخارى، قال: رأيت ابن الخطيب ببخاري مريضاً في بعض المدارس المجهولة وشكا إلى إقلاله. . .» وقد سبق أن نقلنا هذه الرواية دون أن نعقب عليها، ذلك أن هذه الرواية تتعارض مع ما رواه الرازي نفسه عن رحلاته ومناظراته فيما وراء النهر. . .

قال رحمه الله:

«لما دخلت بلاد ما وراء النهر وصلت أولاً إلى بلدة بخارى ثم إلى سمرقند ثم انتقلت منها إلى خُجند ثم إلى البلدة المسماة بناكِت ثم إلى غَزْنة وبلاد الهند واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان».

أما بلدة بخارى فإني لما وصلت إليها تكلمت مع جماعة. فالمرة الأولى تكلمت مع الرضى النيسابوري. . . ثم مع النور الصابوني الحنفي. . . واتفقت بعده هذه الواقعة بسنين متطاولة أني انتقلت إلى بلدة غزنة وكان قاضي هذه البلدة رجلاً حسوداً قليل العلم كثير التصنع. . . ضاق قلبي في بعض تلك الأيام جداً فدخلت على الشرف المسعودي وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة. . . لما ذهبت إلى سمرقند وبقيت سنين ثم عدت إلى بخارى تكلمت مع الرضى النيسابوري مرة أخرى. . . ثم مع الفريد الغيلاني رحمه الله. . .» (مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر بتقحيق الدكتور فتح الله خليف). وقد ذكر الرازي في المناظرات أن «الأكابر منهم ـ من سمرقند يجيئون إليّ». . «وكنت قد سمعت أن الناس يقْرؤن عليه تصانيفي كالملخص وشرح الإشارات والمباحث المشرقية» (ص ٥٩ ـ ٦٠).

فكيف يتفق ذلك مع ما رواه الطيبي عن حاله في بخارى؟.

على أن الرازي قبل أن ينطلق إلى بلاد ما وراء النهر، كان قد اتصل بحكام عاش بكنفهم مثل الوزير المستوفي الذي أهدى إليه كتابه «المباحث المشرقية». وقد زار مدينة طوس فأنزلوه في صومعة الغزالي واجتمع الناس عنده للمناظرة. قال الرازي في المناظرات:

«في بعض الأوقات حضرت بطوس فأنزلوني في صومعة الغزالي واجتمعوا عندي فقلت: إنكم أفنيتم أعماركم في قراءة كتاب «المستصفى. . . الخ» (ص ٤٥).

ثم ذهب إلى السلطان غياث الدين الغوري وأخيه شهاب الدين، واشتغل موظفاً عند الأول وقد أكرمه وبالغ في الإنعام عليه. لكن سرعان ما قامت الفتن التي أدّت إلى خروج الرازي من البلاد (الكامل لابن الأثير ١٢/٥٩). وروى صاحب «روضة الأفراح» أن الرازي استطاع أن يحوِّل غياث الدين عن الاعتقاد في مذهب الكرامية الذي كان يسود هذه البلاد فعظم ذلك على الكرامية وأتباعهم. ومن جهة أخرى فقد سبَّ الرازي ـ كما يذكر ابن الأثير ـ من على المنبر شيخاً من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل وهو ابن القدوة، فجاء الملك ضياء الدين ـ وهو ابن عم غياث الدين وزوج ابنته لينصر ابن القدوة ويطرد فخر الدين الرازي من غزنة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية» (عن فخر الدين الرازي للدكتور خليف ص ١٥ ـ ١٦).

ثم اتجه الرازي إلى خراسان واتصل بالسلطان علاء الدين تكش «خوارزم شاه» وعمل عنده مربياً لولده محمد فحظي عنده. وذكر الصفدي أنه توجه رسولاً آنذاك إلى الهند لكنه روى ذلك على سبيل الظن «قال: أظنه توجه. . .». ولما تولى الملك محمد هذا صار للرازي الجاه العرض والمنزلة الكبيرة، وبني وزيره علاء الملك بابنة الرازي. وقيل إن الرازي كان يغلظ له في الخطاب في بعض الأوقات فيحتمل ذلك منه لكونه معلمه (الوافي بالوفيات ٤/٢٤٩).

واتصل أيضاً بحاكم باميان الذي ألف له كتاب «البراهين البهائية» سنة ٦٠٢ هـ. وكتباً أخرى.

وانتهى به المطاف إلى هراة التي قصدها في حدود سنة ٦٠٠ هـ. ولكنه لم يهدأ له بال فيها. . فقد بلغ بالحنابلة أن «علقوا على منبره يوماً رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويزني وكذلك امرأته. فلما قرأها قال: «هذه القصة تتضمن أن ابني يفسق ويزني وذلك مظنة الشباب، فإنه شعبة من الجنون، ونرجو من الله تعالى إصلاحه والتوبة، وأما امرأتي فهذا شأن النساء إلا من عصمها الله وأنا شيخ مافيٌّ للنساء مستمتع، هذا كله يمكن وقوعه، وأما أنا فوالله لا قلتُ: إن الباري سبحانه جسم، ولا شبهته بخلقه ولا حيَّزته» (الوافي بالوفيات ٤/٢٥٠، طبقات السبكي ٥/٣٧ ـ ٣٨) زاد السبكي: ولا أن زوجتي تعتقد ذلك ولا غلامي فأي الفريقين أوضح سبيلاً».

وقد وهم بعض المؤرخين (ليون الإغريقي) فظن أن الرازي ذهب إلى بغداد وامتحن فيها ثم ذهب إلى القاهرة وعزم هناك على الانتقال لابن رشد فيلسوف قرطبة بعدما سمع به، لكنه أقلع عن ذلك بعد علمه بموته لكن ورد في «الجامع المختصر»: أن الرازي كان يؤثر الوصول إلى بغداد فحال بينه وبين ذلك العوائق والأقدار» (ابن الساعي). (راجع فخر الدين الرازي للدكتور الزركان. . ص ٢١).

٧ ـ أسْرته:

(سنرجىء الحديث عن والده لحين نذكر أساتذته. .).

لئن لقي الرازي الحسد من الناس الأباعد، فإنه لقي من ظُلْم ذوي القربى ما هو أشد مضاضة من حسد الحاسدين وتشنيع المخالفين، إذ كان أخوه «ركن الدين» أهوج كثير الاختلال ـ كما يقول ابن أبي أُصيبعة ـ وكان أبداً لا يزال يسير خلف أخيه فخر الدين ويتوجه إليه في أي بلد قصده، ويشنع عليه ويسفه المشتغلين بكتبه والناظرين في أقواله ويقول: «ألست أكبر منه وأعلم منه وأكثر معرفة بالخلاف والأصول؟ فما للناس يقولون:

فخر الدين، فخر الدين، ولا أسمعهم يقولون: ركن الدين. . ». وكان ربما صنّف بزعمه شيئاً ويقول هذا خير من كلام فخر الدين ويثلبه، والجماعة يعجبون منه وكثير منهم يصفونه ويهزؤون به. وكان الإمام كلما بلغه شيء من ذلك صعب عليه ولم يؤثر أن أخاه بتلك الحالة ولا أحد يسمع قوله. وكان دائم الإحسان إليه وربما سأله المقام في الرّي، أو في غيره، وهو يفتقده ويصله بكل ما يقدر عليه، فكان كلما سألهُ ذلك يزيد في فعله ولا ينتقل عن حاله ولم يزل كذلك لا ينقطع عنه ولا يسكت عما هو فيه إلى أن اجتمع فخر الدين بالسلطان خوارزم شاه وأنهى إليه حال أخيه، وما يقاسي منه، والتمس منه أن يتركه في بعض المواضع ويوصي عليه أنه لا يمكّن من الخروج والانتقال عن ذلك الموضع وأن يكون له ما يقوم بكفايته وكل ما يحتاج إليه فجعله السلطان في بعض القلاع التي له وأطلق له إقطاعاً يقوم له في كل سنة بما مبلغه ألف دينار، ولم يزل مقيماً هنالك حتى قضى الله فيه أمره. . » (عيون الأنباء ج ٣/ص ٣٤ - ٤٥).

وقد رزق الرازي من الأولاد اثنين. . وكان الأكبر منهما يلقب بضياء الدين وله اشتغال ونظر في العلوم، والآخر وهو الصغير لقبه: شمس الدين وله فطرة فائقة وذكاء خارق وكان كثيراً ما يصفه الإمام فخر الدين بالذكاء فيقول: إن عاش ابني هذا فإنه يكون أعلم مني، وكانت النجابة تتبين فيه من الصغر. ولما توفي الإمام فخر الدين بقي أولاده مقيمين في هراة ولقب ولده الصغير بعد ذلك فخر الدين بلقب أبيه. وكان الوزير علاء الملك العلوي متقلداً الوزارة للسلطان خوارزمشاه وكان علاء الملك فاضلاً متقناً العلوم والأدب ويشعر بالعربية والفارسية. وكان قد تزوج بابنة الشيخ فخر الدين. ولما جرى أن جنكيزخان ملك التتر قهر خوارزمشاه وكسره وقتل أكثر عسكره وفقد خوارزمشاه، توجّه علاء الملك قاصداً إلى جنكيزخان ومعتصماً به فلما وصل إليه، أكرمه وجعله عنده من جملة خواصه. وعندما استولى التتر على بلاد العجم وخرّبوا قلاعها ومدنها وكانوا يقتلون في كل مدينة جميع من بها، ولم يبقوا على أحد، تقدّم علاء الملك إلى جنكيز خان

وقد توجهت فرقة من عساكره إلى مدينة هراة ليخربوها ويقتلوا من بها فسأله أن يعطيه أماناً لأولاد الشيخ فخر الدين بن خطيب الري وأن يجيئوا بهم مكرمين إليه فوهب لهم ذلك وأعطاهم أماناً. ولما ذهب أصحابه إلى هراة وشارفوا أخذها نادوا فيها بأن لأولاد فخر الدين بن الخطيب الأمان فليُعزلوا ناحية في مكان ويكون هذا الأمان معهم.

وكان في هراة دار الشيخ فخر الدين هي دار السلطنة، كان خوارزمشاه قد أعطاها له وهي من أعظم دار تكون وأبهاها وأكثرها زخرفة واحتفالاً، فلما بلغ أولاد فخر الدين ذلك أقاموا بها مأمونين والتحق بهم خلق كثير من أهاليهم وأقربائهم وأعيان الدولة وكبراء البلد، وجماعة كثيرين من الفقهاء وغيرهم، ظناً منهم أن يكونوا في أمان لاتصالهم بأولاد فخر الدين ولكونهم خصيصين بهم وفي دارهم وكانوا خلقاً عظيماً. فلما دخل التتر إلى البلد وقتلوا من وجدوه بها وانتهوا إلى الدار نادوا بأولاد فخر الدين أن يروهم فلما شاهدوهم أخذوهم عندهم، وهم ضياء الدين وشمس الدين وأختهما. ثم شرعوا بسائر من كان في الدار فقتلوهم عن آخرهم بالسيف. وتوجهوا بأولاد الشيخ فخر الدين من هراة إلى سمرقند لأن ملك التتر جنكيزخان كان في ذلك الوقت وعنده علاء الملك قال: ولست أعلم ما تم لهم بعد ذلك (المرجع السابق).

٨ ـ مَجالِسُ الرّازي العِلميَّة:

كان للرازي مجالس علم لتلاميذه، ومجالس وعظ بحضرة الملوك والسلاطين. قال ابن أبي أصيبعة:

«حدثني شمس الدين محمد الوتار الموصلي، قال: كنت ببلدة هراة في سنة... (بياض) وستمائة، وقد قصدها الشيخ فخر الدين بن الخطيب من بلد باميان، وهو في أُبهة عظيمة وحشم كثير، فلما ورد إليها تلقاه السلطان بها، وهو حسين بن خرمين، وأكرمه إكراماً كثيراً ونصب له بعد ذلك منبراً وسجادة في صدر الديوان من الجامع ليجلس في ذلك الموضع، ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس، ويسمعون كلامه. وكنت في ذلك اليوم

حاضراً مع جملة الناس،والشيخ فخر الدين في صدر الإيوان وعن جانبيه يمنة ويسرة صفان من مماليك الترك متكئين على السيوف، وجاء فيه السلطان حسين بن خرمين صاحب هراة فسلَّم وأمره الشيخ بالجلوس قريباً منه. وجاء إليه السلطان محمود ابن أخت شهاب الدين الغوري صاحب فيروزكوه، فسلَّم وأشار إليه الشيخ أيضاً بالجلوس في موضع آخر قريباً منه من الناحية الأخرى. وتكلم الشيخ في النفس بكلام عظيم وفصاحة بليغة قال: وبينما نحن في ذلك الوقت وإذا بحمامة في دائر الجامع ووراءها صقر يكاد أن يقتنصها وهي تطير في جوانبه إلى أن أعيت فدخلت الإيوان الذي فيه الشيخ ومرَّت طائرة بين الصفين إلى أن رمت بنفسها عنده ـ عند الرازي ـ ونجت. فذكر لي شرف الدين بن عنين ـ الشاعر ـ أنه عمل شعراً على البديه، ثم نهض لوقته واستأذنه في أن يورد شيئاً قد قاله في المعنى فأمره الشيخ بذلك فقال [من البحر الكامل]:

يا ابنَ الكرامِ المُطْعمين إذا شَتَوا	في كُلِ مَسْغبةٍ وثَلجٍ خَاشِفِ
العاصمين إذا النفوسُ تطايرَت	بَين الصَّوارم والوَشيج الرَّاعِفِ
مَنْ نَبَأ[1] الوَرْقاء أن مَحَلكم	حَرَمٌ وأنك ملجأٌ للخائفِ
وَفدت عليكَ وقد تَدانى حَتْفُها	فَحبوتها ببقائِها المستأنفِ
لَو أنها تُحبى[2] بمالٍ لا نْثَنَتْ	من راحَتَيْك بنائلٍ مُتَضاعفِ
جاءتْ سُلَيمانَ الزَّمان بِشَكْوها[3]	والموتُ يلْمع مِنْ جَناحَيْ خاطِفِ
قَرم لواهُ القُوتُ حَتى ظلُّه	بازائه يَجري بقَلْبٍ واجفِ

فطرب لها الشيخ فخر الدين واستدناه وأجلسه قريباً منه، وبعث إليه بعدما أقام من مجلسه خِلْعة كاملة ودنانير كثيرة وبقي دائماً محسناً إليه. قال لي شمس الدين الوتار لم ينشد قدّامي لابن خطيب الري سوى هذين البيتين وإنما بعد ذلك زاد فيها أبياتاً أُخر» (البيتين هما الثالث والسادس).

---

(١) في طبقات التسبكي «من أنبأ... حِرزٌ وانك...».
(٢) في المرجع السابق لو أنها تحبي.
(٣) في رواية عيون الأنباء. بشجوها.

وكان للرازي باع طويل في الوعظ فيبكي كثيراً ويُصيبه فيه وَجْد عظيم. (شذرات الذهب ٥/٢١ - ٢٢).

ويبدو أن الرازي كان يتقن اللغة الفارسية أيضاً، لذا فقد نقل عنه أنه كان يعظ باللسانين العربي والعجمي.. (وفيات الأعيان، لابن خلكان ٣٨١/٣ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٥/٥.

وذكر أن «الإمام» وعظ يوماً بحضرة السلطان شهاب الدين الفوري وحصلت له حال فاستغاث: يا سلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي يبقى، وإن مردَّنا إلى الله».

٩ - تصوّف الرازي:

لئن كان الرازي قد اشتهر بالفلسفة واتقانه لعلم الكلام، فهو مع ذلك صوفي، أتقن التصوف وعرف شيوخه وطرقه ومواجيده وأذواقه. قال عنه الإمام السبكي في طبقاته: «كان من أهل الدين والتصوف وله يدٌ فيه وتفسيره ينبىء عن ذلك». «وكان كثيراً ما يذكر الموت ويؤثره ويسأل الله الرحمة ويقول: إنني حصلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية وما أبيت أؤثر إلا لقاء الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم» (عيون الأنباء).

قال طاش كبرى زاده في: «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»: «واعلم أن الإمام كان من زمرة الفقهاء ثم التحق بالصوفية فصار من أهل المشاهدة. وصنف التفسير بعد ذلك. ومن تأمل في مباحثه وتصفح لطائفه يجد في أثنائه كلمات أهل التصوف من الأمور الذوقية.

قلت: وسمعت رجلاً ثقة صالحاً عالماً عابداً زاهداً عارفاً صادقاً أنه حكى: أن الإمام لما دخل هراة، أتاه من بها من العلماء والصلحاء والسلاطين والأمراء، وسأل يوماً: هل تخلف أحد عن زيارتنا؟ قال أصحابه: نعم بقي رجل صالح منقطع في زاوية. قال الإمام: أنا رجل واجب التعظيم وأنا إمام المسلمين فلِمَ لمْ يزرني؟. فقالوا لذلك الرجل كلام الإمام. فما تكلم بشيء أصلاً، ووقع بينهما الخلاف، فصنع أهل البلدة طعاماً فدعوهما.

فأجابا الدعوة، واجتمعا في حديقة. فسأله الإمام عن سبب تخلفه عن إتيانه إليه فقال: أنا رجل فقير لا شرف في زيارتي، ولا نقص في تخلفي عنها. قال الإمام: هذا جواب أهل الأدب ـ يعني الصوفية ـ فقل لي حقيقة الحال؟.

فقال ذلك الرجل: لأي شيء وجبت زيارتك؟.

قال: أنا إمام المسلمين وواجب التعظيم!.

قال: إن افتخارك بالعلم، ورأس العلوم معرفة الله تعالى فكيف عرفته تعالى؟.

قال: بمائة برهان!.

قال الرجل: البرهان لإزالة الشك، والله تعالى جعل في قلبي نوراً لا يدخل معه الشك فضلاً عن الحاجة إلى البرهان!.

فأثر هذا الكلام في قلب الإمام فتاب في ذلك المجلس على يده، ودخل الخلوة وفُتح له ما فتح وبعدما خُرج عنها صنف التفسير الكبير.

وقال الناقل لهذه الحكاية: وكان ذلك الشيخ أبو الجناب الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره» (٢/١٠٧ ـ ١٠٨).

وقد أشار الرازي في «إعتقادات فرق المسلمين والمشركين» إلى التصوف واستحسنه فقال: إعلم أن أكثر من قصّ فرق الأمة لم يذكر الصوفية. وذلك خطأ. لأن حاصل قول الصوفية ولأن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرُّد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن» (ص ٩٧ ـ ٩٩).

١٠ - شِعْرُه:

للرازي شعر بالعربي ليس في الطبقة العليا ولا السفلى، وشعر بالفارسي لعله يكون مجيداً فيه. هكذا قال الصفدي في الوافي بالوفيات.

فمن شعره ما وصف به نفسه (وقد تقدم):

أشكو إلى الله من خُلقٍ يغيِّرني ويمحَقُ النور من عقلي ومن ديني

حرارةٌ في مِزاج القلبِ محكمةٌ تبدو فتَنْمو فتُغويني فتُرضيني

وفي رواية أخرى: فتُرديني.

ومن شعره ما رواه ابن خلكان عن أبي عبد الله الحسين الواسطي قال: سمعت فخر الدين بَهراة ينشد على المنبر عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد (من البحر البسيط):

المرْءُ ما دامَ حياً يُسْتهانُ بهِ ويعْظُمُ الرُّزْءُ فيه حينَ يُفْتَقَدُ

ومن شعره أيضاً أبيات مشهورة ومتداولة (من البحر الطويل).

نهايةُ إقدامِ العُقول عِقالُ وأكثَرُ سَعْيِ العَالَمين ضَلالُ
وأرواحُنا في وحْشةٍ من جسُومنا وحاصلُ دُنيانا أذىً ووَبالُ
ولم نستَفِدْ من بحثِنا طولَ عُمْرِنا سِوَى أن جَمَعنا فيه: قِيل وقالوا
وكمْ قد رأينا من رجالٍ ودَوْلةٍ فَبادوا جميعاً مُسْرعينَ وزالوا
وكمْ من جبالٍ قد عَلَتْ شُرفاتُها رِجالٌ فزالوا والجبالُ جبالُ

وفي رواية: وأرواحنا في غَفْلةٍ.

قال السبكي: وأنشدني بديع الدين البندهي مما سمعه من الشيخ فخر الدين بن خطيب الري لنفسه فمن ذلك قال: نهاية إقدام العقول... فذكرها. وأنشدني أيضاً قال: (من الطويل):

فلو قنعت نَفْسي بمَيْسورِ بُلْغةٍ ... لما سَبقتِ في المكرماتِ رجالَها
ولو كانتِ الدُّنيا منا سبةً لها ... لما استحقَرت نُقصانها وكمالَهَا
ولا أرمقُ الدنيا بعينِ كَرامةٍ ... ولا أتوقى سوءها واختلالَها
وذاكَ لأني عارفٌ بفنائِها ... ومُسْتَيقنٌ تَرْحالها وانْحلالَها
أرومُ أموراً يصغرُ الدَّهر عندَها ... وتَستعظِمُ الأفلاكُ طُراً وِصالَها

وأنشدني أيضاً قال: أنشدني المذكور لنفسه يعني الرازي (من البحر البسيط):

أرواحَنا لَيس تَدري أينَ مَذْهبُها ... وفي التُراب تُوارى هَذِه الجُثَثُ
كونٌ يُرى وفسَادٌ جاءَ يَتْبَعُه ... الله أعلمُ ما في خَلْقه عَبَثُ

نظر إلى قوله عز وجل: ﴿أفحَسِبْتُم أنما خَلَقناكُم عَبَثاً وأنكُم إلَيْنا لا ترجَعُون﴾.

وأنشدني بعض الفقهاء للشيخ فخر الدين بن الخطيب في مخدومه علاء الدين علي خوارزم شاه حين كسر الغوري قال: (من الكامل):

الدِّينُ مَمْدودٌ والرِّواقُ موطَّدٌ ... والكُفْر محلولُ النِّطاقِ مُبَدَّدُ
بَعْدَ عَلاءِ الدِّين والمُلْكِ الذي ... أدْنى خَصائصُه العُلي والسُّؤدَدُ
شَمْسٌ يَشقُّ جَبينه حُجُبَ السَّما ... والليل قاري الدَّجنَّة أسْودُ
هو في الجَحافل إنْ أُثير غبارُها ... أسَدٌ ولكن في المحافِل سَيِّدُ
فإذا تصدَّر للسَّماح فإنه ... فِي ضمن رَاحتهِ الخضَمُّ المُزْبِدُ
وإذا تمنطقَ للكفاحِ رأيتَه ... في طَيِّ لأمَتِه الهِزَبْر المُلْبِدُ
بالجَهْد أدرك ما أراد من العُلَى ... لا يُدْرِك العَلْياء من لا يَجْهَدُ
أبقيت مساعي أتسز بن محمَّدٍ ... سنناً تخيَّرها النبي محمَّدُ
أَاعدُّ أنْعاماً عليٍّ عزيزةً ... والكثر لا يُحصى فَلَسْتُ أُعَدِّدُ

أجرى سوابقَه على عاداتها خَيلٌ جِيادٌ وهو منها أجْوَدُ
ملكَ البلادَ بجدِّه وبجهْدِه فأطاعه الثَّقلانَ فهو مُسَوَّدُ
من نَسْلِ سَابور وداری بخره صَيْد المُلُوك ذاك عندي أصْيَدُ
خوارزم شاه جهان عشتَ فلا يُرى لكَ في الزمان على الجياد ومُفَنَّدُ
أفْنيت أعداءَ الإله بسَيْفكَ الماضي شباه على العِداة مُهَنَّدُ
أمر وزتو ملك الزمان بأسره لا شيءَ مثل عُلاك أنت الأوْحَدُ
أشبهتَ ضحاك البلاد بسَطوْةٍ ترجى وتخشى جرح تو وتَسْعَدُ!

أقول وللشيخ فخر الدين أشعارٌ كثيرة بالفارسي ودوبيت، انتهى كلام السبكي رحمه الله.

١١ ـ أسَاتذته:

١ ـ والدُه ضياء الدين عمر: ولد الرازي وترعرع في بيت علم. فوالده خطيب الرّي كان أول من تلقى عنهم العلم. وكان والده من تلاميذ البغوي، قال ابن أبي أصيبعة:

«ويحدثني نجم الدين يوسف بن شرف الدين علي بن محمد الأسفزاري قال: كان الشيخ الإمام ضياء الدين عمر والد الإمام فخر الدين من الري وتفقه واشتغل بعلم الخلاف والأصول حتى تميز تميزاً كثيراً، وصار قليل المثل، وكان يدرّس بالري ويخطب في أوقات معلومة ويجتمع عنده خلق كثير لحسن ما يورد وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام في تلك النواحي. وله تصانيف عدة توجد في الأصول والوعظ، وغير ذلك...» (عيون الأنباء ٣/ ٣٥).

وذكر صاحب «وفيات الأعيان» نقلاً عن كتاب «تحصيل الحق في تفصيل الفرق» للرازي، أن فخر الدين اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي ـ أي الجويني ـ وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وهو على أبي علي الجبائي أولاً ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة.

وأما اشتغاله في المذهب ـ أي المذهب الشافعي ـ فإنه اشتغل على والده، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي، وهو على القفال المروزي، وهو على أبي زيد المروزي، وهو على أبي إسحاق المروزي، وهو على أبي العباس بن سريج، وهو على أبي القاسم الأنماطي، وهو على أبي إبراهيم المزني، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه»! (٣٨٤/٣).

كما ذكر الرازي في كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» (ص ١٢٩ بتحقيقنا) أن «الأعداء والحساد ما زالوا يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة. ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة» وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة» وهكذا فإن تأثر الرازي بالمذهب الأشعري كان تبعاً لتلك التربية التي نشأ عليها. فأبوه كان عالماً وله مؤلفات في المذهب الأشعري ككتاب «غاية المرام في علم الكلام» في مجلدين. وهو الذي قال عنه السبكي في طبقاته: أنه «من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقاً». ووصف مؤلفه بأنّه كان «فصيح اللسان قوي الجنان فقيهاً أصولياً متكلماً صوفياً خطيباً محدثاً أديباً له نثر في غاية الحسن تحكي ألفاظه مقامات الحريري من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه».

وكان يذكر الرازي والده في مؤلفاته كثيراً، بل كان يطلق عليه لقب «الإمام السعيد» ويذكر أنه شيخه وأستاذه. . .

٢ ـ بعد وفاة والده ذهب إلى سمنان واشتغل فيها على الكمال السمناني.

٣ ـ عاد إلى الري ليدرس على يد مجد الدين الجيلي بمراغة، وكان هذا الأخير من أصحاب محمد بن يحيى تلميذ الغزالي، وقد درس عليه الحكمة.

٤ ـ درس على شيخ في مدينة «مربد» ـ ذكره ابن أبي أُصيبعة.

٥ ـ الطبسي صاحب «الحائز في العلم الروحاني» كما يذكر الصفدي.

٦ ـ محمود بن علي الحمصي المتكلم الشيعي، فيما يذكر الخوانساري في روضات الجنات. ويشكك الدكتور الزركان في هذا القول! (ص ١٩).

ويبدو أن الرازي كان يعتمد بالإضافة إلى أساتذته المذكورين على شيئين:

١ ـ القراءة. قال القفطي: «وقرأ علوم الأوائل وأجادها». وقال الرازي: «كنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كميته وكيفيته سواء أكان حقاً أو باطلاً أو غثاً أو سميناً».

٢ ـ الحافظة القوية: إذ أنه ما أذن له في تدريس علم الكلام حتى حفظ اثني عشر ألف ورقة... (اليواقيت والجواهر للشعراني ص ١٧) وقد سبق الإلماع إلى أنه كان يحفظ كتباً ضخمة كالشامل والمعتمد والمستصفى...

١٢ ـ تلامذته :

كان للرازي تلاميذ كثيرون، فقد كان يمشي في خدمته أكثر من ثلاثمائة تلميذ (شذرات الذهب ٥/٢١ وطبقات ابن هداية الله ص ٢١٧) على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك. وكان أيضاً يحضر مجالسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة.. بل كان العلماء يقصدونه من البلاد وتشد إليه الرحال من الأقطار (ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/٣٨٣). وقال السبكي: «كان إذا ركب مشى حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم وكان شديد الحرص جداً في العلوم وأصحابه أكثر الخلق تعظيماً له وتأدباً معه له عندهم المهابة الوافرة.. (طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٥).

ويبدو أن كل هؤلاء كانوا يجدون في الإمام المتنوع المعارف دائرة معارف، بل و «النهاية القصوى فيما يرومونه منه». يقول ابن أبي أصيبعة: «وحدثني محيي الدين قاضي مرند قال: لما كان الشيخ فخر الدين بمرند أقام بالمدرسة التي كان أبي مدرسها وكان يشتغل عنده بالفقه. ثم اشتغل بعد ذلك لنفسه بالعلوم الحكمية، وتميَّز حتى لم يوجد في زمانه آخر يضاهيه، واجتمعت به أيضاً بهمدان وهراة، واشتغلت عليه قال: وكان لمجلسه جلالة عظيمة وكان يتعاظم حتى على الملوك وكان إذا جلس للتدريس يكون قريباً منه جماعة من تلاميذه الكبار، مثل زين الدين الكشي والقطب المصري،

وشهاب الدين النيسابوري. ثم يليهم بقية التلاميذ وسائر الخلق على قدر مراتبهم. فكان من يتكلم في شيء من العلوم يباحثونه أولئك التلاميذ الكبار فإن جرى بحث مشكل أو معنى غريب شاركهم الشيخ فيما هم فيه وتكلم في ذلك المعنى بما يفوق الوصف» (عيون الأنباء ٣٤/٣).

«وهؤلاء التلاميذ الذين كانوا يوقرونه ويحترمونه ويثنون عليه قد نبغ منهم كثيرون انتشروا في حياته وبعد موته يبثون آراءه في البلاد القاصية ويزيدون من شهرته وبعد صيته..

من هؤلاء:

١ - زين الدين الكشي (عبد الرحمن بن محمد) بخراسان.

٢ - قطب الدين المصري (إبراهيم بن علي بن محمد السلمي) طبيب مغربي الأصل.. ألف شرح كليات القانون لابن سينا.

٣ - شهاب الدين النيسابوري.

٤ - محمد بن رضوان. وهو الذي سأل أستاذه تفسير «عيون الحكمة» لابن سينا فأجابه إلى طلبه.

٥ - الليثي.. من التلاميذ الكبار.

٦ - محيي الدين (قاضي مربد).

٧ - شرف الدين الهروي (أبو بكر بن محمد) من أجلاء الأشاعرة.

٨ - أثير الدين الأبهري (مفضل بن عمر)... من كتبه «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار في المنطق، وهداية الحكمة، ومختصر في علم الهيئة.

٩ - أبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني الذي أملى عليه وصيته قبل موته.

١٠ - أفضل الدين الخونجي (محمد بن ناماور بن عبد الملك). ألف كتاب «الموجز» و«كشف الأسرار».

١١ - تاج الدين الأرموي (محمد بن الحسين).. ألف «الحاصل مختصر المحصول في أصول الفقه للرازي..

١٢ - شمس الدين الجنوبي (أحمد بن خليل).

١٣ ـ تاج الدين الزوزني (محمد بن محمود).

١٤ ـ أبو يعلى المالِيني الهروي (محمد بن سعود) نحوي ولغوي».

١٥ ـ شمس الدين الخسر وشاهي (عبد الحميد بن عيسى بن عمرية). اختصر المهذب ـ للشيرازي ـ والشفاء لابن سينا وأتم الآيات البينات لأستاذه الرازي أو لخصه «وكان فقيهاً أصولياً متكلماً» كما يقول عنه ابن الملقن.

١٦ ـ سراج الدين الأرموي. ذكره ابن العبري. . ولا أرى ذلك صحيحاً. . لأن الأرموي قد ولد سنة ٥٩٤ هـ في الموصل وقرأ بها على كمال الدين بن يونس. . والرازي توفي سنة ٦٠٦ هـ. .

١٧ ـ ابنه أبو بكر الذي تولى مهمة التدريس بعده.

١٨ ـ ابن عنين الشاعر الذي لازمه فاستفاد منه مالاً وعلماً. . .

(عن فخر الدين الرازي ـ للدكتور الرزكان ص ٣٣ ـ ٣٦).

وابن عنين هذا، حصل ـ فيما يذكره ابن أبي أصيبعة ـ حصَّل من جهة فخر الدين نحو ثلاثين ألف دينار. . وقال فيه قصائد منها التي ذكرناها سابقاً في حادثة الحمامة. ومنها أيضاً ـ من البحر الكامل ـ:

ريح الشَّمالِ عَساك أن تتحمَّلي ... خَدمي إلى الصَّدر الإمام الأفْضلِ
وقِفي بِوادِيه المقدَّس وانظُري ... نورَ الهُدى متألِّقاً لا يأتلي
من دَوْحةٍ فخريَّةٍ عُمَريَّةٍ ... طابتْ مغارسُ مجدها المُتَأثِّلِ
مكيَّةِ الأنسابِ زَاكٍ أصْلُها ... وفروعُها فوقَ السِّماك الأعزلِ
واستمطري جَدْوى يَديه فطالما ... خَلفَ الحيا في كُلِّ عامٍ مُمْحِلِ
نعم سحائبُها تعودُ كما بدَت ... لا يُعرف الوسميّ منها والولي
بحرٌ تصدَّر للعُلوم ومن رأى ... بَحراً تصدَّر قبلهُ في محفلِ
ومُشَمِّرٌ في الله يَسْحب للتُّقى ... والدِّين سِربال العفاف المُسْبل
ماتتْ بهِ بِدَعٌ تمادَى عمرُها ... دَهْراً وكادَ ظلامُها لا يَنْجلِي
فعلا به الإسلامُ أرْفع هَضْبةٍ ... وَرَسَا سِواهُ في الحضيض الأسفلِ
غلط امرؤٌ بأبي عليّ قاسَهُ ... هيهاتَ قصَّر عن مَداهُ أبو علي
لَو أنَّ رسْطاليس يسمَعُ لفظةً ... من لفظهِ لعرَته هِزَّةُ أفْكُلِ

ولحـــارَ بَـــطْليمـــوس لَـــوْ لاقـــاهُ من بُـــرهـانـــه في كـل شَكْـــلِ مُشْكـلِ
ولـــو أنهم جمعـــوا لـــديـــهِ تـيقَّـنـــوا أن الـفـضـــيـلة لـــم تـكـــنْ لـــلأوَّل
وبـــهِ يـبيتُ الحِـلْم مُعـتـصـمـــاً إذا هـــزَّت ريـاحُ الـــطيش رُكْنَي يَـذْبـــل
يعفُـــو عن الـذنب العـــظيم تَكـــرُّمـــاً ويـجـــودُ مـــسـؤولاً وإنْ لـم يُـــسْـــأل
أَرضـــى الإلـــهَ بـفـــضـلِه ودفـــاعِـــه عـن دينـــهِ وأقـــرَّ عـيـن الـمُـــرْسَـــل
يـــا أيهـا الـمـــولى الـــذي دَرجـــاتـــه تـــرنُـــو إلى فَلَكِ الثـــوابت مِنْ عَـــلِ
مـــا مـــنـصـــبٌ إلا وقـــدرُك فـــوقَـــهُ فمَجْـــدك الـسَّـــامي يـهـنـي مـــا تلي
فـمـتـــى أرادَ الله رِفـعَـــةَ مـــنـصـــب أفضى إليـــك فنـــال أشـــرف مَنْـــزِلِ
لا زالَ ربـــعـــك لـــلوُفـــود مـــحـــطَّةً أبـــداً وجـــودُك كهف كـــلِ مَـــوْئِـــلِ
(طبقات السبكي).

١٣ ـ مؤلفَاته:

للرازي مؤلفـات كثيرة احتلَّت مكـاناً مـرموقـاً، في عصره وفي العصـور التي تلته. قال ابن خلكـان: وكل كتبـه ممتعة، وانتشـرت تصانيفـه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين. وهو أول من اختـرع هـذا التـرتيب في كتبـه وأتى بمـا لـم يُسبق إليـه..». وقــال القفطي: «وكان علمه محتفظاً من تصانيف المتقدمين والمتـأخرين يعلم ذلـك من يقف عليها». أما الخوانساري فيعتبره جمّاعاً «فمدار تصانيفه على الجمـع لأقاويل الناس» (روضات الجنات ١٩١/٤). ويبدو أن الرازي كان لا يدع باباً من أبـواب العلم قبله إلا وأحب أن يـطرقـه بـل أن يتعمق فيـه حتى المنتهى. حتى إنه «عنَّ له أن يشتغل بالكيميـاء وضيَّع في ذلـك مالاً كثيـراً ولم يحصل على طائل» ـ كما يقول القفطي ـ.

ولهذا السبب كانت هذه العقلية الموسوعية في تاريـخ الفكر الإسـلامي موضع نقد شديد اللهجة كما فعل ابن تيمية فيما نقلنا عنه.. وحـديثاً يـطالعنا الدكتور أحمد محمود صبحي ان العقليات الموسـوعية في تـاريخ الفكـر قادرة على الجمع والإحاطة ولكنها ليست على نفس القـدر من إتساق الفكـر، ذلك الإتسـاق الذي يميـز به كبـار المفكرين في التـاريخ، هنـاك أكثـر من مسـألـة نستـطيع أن نجـد فيها آراء متعـارضة في مختلف كتبـه، فهو تـارة يرجـح قول الفلاسفة، وتـارة يميل نحـو المعتزلـة ثم تجده أحيـاناً كثيـرة ينتهي إلى رأي

الأشعرية مائلاً إلى أهل السلف. . . ليس عجباً إذَن أن يكون هدفاً للناقدين وأن يصفه ابن تيمية (في رسالة الفرقان بين الحق والباطل. . .) بأنه: تارة يرجح قول المتكلمين وتارة يحار ويقف ليعترف في آخر عمره بأن طريق هؤلاء وهؤلاء لا يشفي عليلاً ولا يروي غليلاً.

إن ذلك الموقف المضطرب للرازي قد أبعده عن أن يحتل في التراث العقائدي للمسلمين ما احتله الإمام الغزالي مع أنه لا يقل عنه علماً إن لم يكن الرازي متفوقاً عليه في بعض العلوم الدينية كالتفسير والدنيوية كالطب والكيمياء والفلك وربما الفلسفة. . .

والرازي بعد ذلك مفتقر في علمه إلى الأصالة فما من رأي له إلا ويمكن ردَّه إلى أحد أسلافه من المتكلمين معتزلة أو أشاعرة انه بلا شك يتفوق على مفكري القرن الثالث كالعلاف والنظام علماً ولكنه لا يرقى إليهما أصالة وابتكاراً» (في علم الكلام ٢ / ٣٥٤).

وفي نظري إنه ينبغي على مؤرخي الفكر أن يتخلوا عن فكرة التحليل الجزافية هذه ومحاولة إرجاع كل عنصر من عناصر الفكر لعنصر قبله مشابه له. فضلاً عن التخلي عن فكرة إصدار الحكم على الشخصية الحية والمعمرة رِدْحاً من الزمن حكماً واحداً جازماً. .

وإنه علينا بدلاً من ذلك أن ننظر للروابط والأنساق التي تربط هذه العناصر، أي إلى عقليته الأصولية والمنهجية التي تخرجت عليها تلك الفروع، وأن ننظر إلى المفكر كواقع إنساني حي متحرك، يعيش ذاته، ويعيش عصره. . . ثم ما من مفكر إلا وتأثر بمن قبله. . . فلا ينبغي أن نبحث عن الأفكار الجديدة عند الرازي، وإنما عن عقلية الرازي نفسها ومنهجيته ومراحل تغيرها. . ومؤلفاته تلقي أضواء كاشفة على ذلك. . .

يقول الرازي في «نهاية العقول في دراية الأصول» مبيناً طريقته في بعض كتبه: «إن كتابي متميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن بأمور ثلاثة:

أولها: الإستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمق في بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتاب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب، فأني إنما أوردت من كل كلام زبدته، ومن كل بحث نقاوته، حتى إني لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاماً يعول عليه أو يلتفت إليه في نصرة مذاهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك الطلب وإن كنا بالعاقبة نرد على كل رأي ونزيّف كل رواية سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة أن ذلك هو الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة...» (عن فخر الدين الرازي للدكتور خليف ص ٨ - ٩) ومؤلفات الرازي كثيرة، تزيد فيها الناس غلواً حتى قال بعضهم إنها مائتا مصنف أو تزيد.. وقد خرج علينا الدكتور الزركان في نهاية بحثه بمائة وثلاثة وتسعين كتاباً لم يصح عنده منها سوى ثلاثة وتسعين والمائة الباقية متوزعة بين مشكوك فيه ومنحول.. وقد استفاد من بحث الدكتور جورج شحاته قنواتي بعنوان «فخر الدين الرازي، تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته». وقد حاول في بحثه هذا أن يضع كشفاً منظماً لمؤلفات الرازي، فاستعرض طريقتَيْ بروكلمان والدكتور علي سامي النشار - في «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ونقدهما بأن الدقة تعوزهما... ولكن الدكتور الزركان عاد فانتقد بشدة ما فعله الدكتور قنواتي.. وأتى بما لا مزيد عليه في ذلك مشكوراً.

وأحب أن أنوه أيضاً إلى أن مؤلفات الرازي، لقيت محاولات أخرى لتعليل تطورها زمنياً، فضلاً عن موضوع ترتيبها على نسق زماني. كما سبق ونقلنا قول الدكتور أحمد صبحي.. وكما فعل الدكتور الزركان نفسه حين قسم كتب الرازي إلى أربع مجموعات: كتب فلسفية، وكتب كلامية، وكتب مشتركة، وكتب تحاول أن تفلسف القرآن.. وعلل ترتيب كتب الرازي تاريخياً..

فأولاً: بدأ الرازي بكتب كلامية تظهر فيها أشعريته واضحة وإن حاول أن يعارض الأشعري في بعض ما يراه، كما في كتاب «الإشارة».

وثانياً: في «المباحث المشرقية» كان الرازي في هذه المرحلة متأثراً بالفلسفة المشائية، وبخاصة ابن سينا.

ثالثاً: في «الملخص» توقف في بعض المشكلات وعدل عن كثير من آرائه التي ارتضاها في «المباحث المشرقية».. واقترب من أفلاطون الذي وصفه بأنه «عظيم» و «إمام».

رابعاً: مرحلة النقد الصريح للفلسفة المشائية والرجوع إلى علم الكلام مع عناصر فلسفية.. واستمرار الاتجاه الأفلاطوني. وقدوصف الفلسفة في نهاية العقول بأنها: «مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والأديان، فمن أحكم إبطالها قدر على إفساد جميع الأباطيل والشبهات»..

وشرح «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا ولكنه عارضه في كثير حتى أطلق بعضهم عليه اسم «جرح» لا «شرح».

وفي شرح «عيون الحكمة» لابن سينا أيضاً يقول: «إني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجملة تفاصيله.. وأن هذا الكتاب غير مبني على المنهج المستقيم»... أما في المطالب العالية فقد جمع فيه بين الكلام والفلسفة في علم واحد أطلق عليه «العلم الإلهي» في مقابل الكلمة اليونانية «أوثولوجيا»... ورتب موضوعاته ترتيباً يخالف المعهود في كل من الكتب الفلسفية والكلامية... وميله في الكتاب لأفلاطون أكثر من أرسطو.

وخامساً: في المرحلة الأخيرة من عمره فقد شعر فيها بقلة جدوى ما حصله من علم الكلام والفلسفة وندم على الاشتغال بها، واتجه إلى طريقة القرآن الكريم... (انظر وصيته)... «فخر الدين الرازي ـ الزركان ص ٦١٧ ـ ٦٢٦».

أما كتب الرازي فيمكننا اتباع تصنيف الدكتور الزركان لها وفق مجموعات:

أ ـ ففي التفسير له:

١ ـ أسرار التنزيل وأنوار التأويل. ما يزال مخطوطاً في دار الكتب واستانبول..

٢ ـ تفسير سورة الإخلاص وله نسخة في استانبول (بشير آغا ١٧٢)، والمكتبة الأهلية بباريس ٤٥٧٧ ـ ١٤.

٣ ـ تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي.

٤ ـ تفسير سورة الفاتحة أو مفاتيح العلوم. له نسخة مخطوطة في بغداد (الأوقاف ٢٣١٦ ـ ٢٣١٧).

٥ ـ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب أو فتوح الغيب. له نسخ مخطوطة كثيرة وطبع في استانبول ومصر آخرها طبعة عبد الرحمن محمد سنة ١٩٣٨ م. وعنها صدر في بيروت. وشهرته ذائعة.

٦ ـ رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم... ولها نسخ في دار الكتب المصرية (٢٥٠٧٨ ب و ٢٣٢٧٤ ب) وبرلين (٥/٧٠٤) وجوتا (٥٤٣) والأسكوريال (١٧٠١ ـ ٣) والمكتبة التيمورية (٢١٥ مجاميع)...

ب: في علم الكلام:

٧ ـ أجوبة المسائل النجارية.

٨ ـ كتاب الأربعين في أصول الدين. ألفه لولده.. طبع في حيدر آباد في الهند سنة ١٣٥٣ هـ. وله مخطوطات في القاهرة (دار الكتب المصرية ٤ و ٤ م وقوله ١٣١ علم الكلام، والتيمورية ٦١٥ علم الكلام) وفي بغداد (الأوقاف ٢٣٩٩) والمكتب الهندي (٤٠٤) وبودليانا (٢/٨٦) وجاريت (١٤٨٦)، والمشهد (١/٢١ ـ ٤١).

٩ ـ إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار.

١٠ ـ أساس التقديس أو تأسيس التقديس. وقد طبع قديماً ولابن تيمية رد عليه.

١١ ـ الإشارة في علم الكلام وله نسخة في استانبول (كوبريلي ٥١٩/٢).

١٢ ـ البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.

١٣ ـ تحصيل الحق ـ في تفصيل الفَرْق ـ.

١٤ ـ الجبر والقدر (أو القضاء والقدر).

١٥ ـ الجوهر الفرد.

١٦ ـ حدوث العالم. له نسخة في ليبزيغ (٨٥٦).

١٧ ـ الخلق والبعث. له نسخة في استانبول (كوبريلي ٨١٦ عقائد وكلام).

١٨ ـ كتاب الخمسين في أصول الدين. وله نسخ خطية في القاهرة (الأزهر ٢٦٤ و ٤١٧٦ ودار الكتب ١٩٠ مجاميع) وفي دمشق (الظاهرية ٥٨ توحيد) وفي بغداد (الأوقاف ٦٨٣١) وفي باريس (١٢٥٣ و ١٥ في مجموعة الرسائل) وفي الهند (بانا ـ بانكيبور ٢٦٠٧ ـ ٥) وفي استانبول (فاتح ٢٩٩٣).

وقد طبع الكتاب في مطبعة كروستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ.

١٩ ـ الزبدة في علم الكلام.

٢٠ ـ شرح أسماء الله الحسنى أو لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات وقد ورد بالصيغتين فظُنّ خطأ أنهما كتابان.

وله نسخ خطية في القاهرة (تيمورية ٣٣٤) واستانبول (ينى ٧٠٣/٤ وراغب ٦١٤) وفي لاهاي بهولندا متحف جمعية باتافيا للآداب والعلوم ـ ٢١٥) وبرلين (٢٢١٣) والأسكوريال (١٤٧٦/٢ و ١٤٩٦) والمشهد (٧٣/١ ـ ٢٣٣) وتونس (الزيتونة ٦٢).

وقد طبع في مصر سنة ١٣٢٣ هـ. ثم طبع مؤخراً في بيروت، وكان الفضل في ذلك لدار الكتاب العربي.

٢١ ـ عصمة الأنبياء. مشهور. وله نسخ مخطوطة في القاهرة (دار الكتب ٧٥٦) والإسكندرية (البلدية ٣٧٨١ ـ ح) وبرلين (٢٥٢٨) وبغداد

(الأوقاف ٧٩٠٤) وحيدر آباد (آصفية ٦٤). وله طبعات كثيرة متداولة.

٢٢ف ـ (الرسالة) الكمالية في الحقائق الإلهية. ألفها بالفارسية وترجمها تاج الدين الأرموي.

٢٣ ـ المباحث العمادية في المطالب المعادية.

٢٤ ـ المحصول في علم الكلام.

٢٥ ـ (رسالة) المعاد. ولعلها «المباحث العمادية..» المذكور آنفاً.

٢٦ ـ المعالم في أصول الدين.. وله نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٦١٨ مجاميع و ٣٩٤) واستانبول (أحمد الثالث ١/١٣٠٢ وجار الله ١/١٢٦٣ ولا له لي ٧٨٧) ودمشق (الظاهرية ف ٣٩ عقائد) وباريس ١٧٨ ـ أ).

وقد طبع قديماً بهامش المحصل ثم أعادت طبعه دار الكتاب العربي في بيروت سنة ١٩٨٤.

٢٧ ـ (رسالة) في النبوات.

٢٨ ـ نهاية العقول في دراية الأصول. وله نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٧٤٨ علم الكلام. جزءان. وطلعت ٥٦٥ علم الكلام الجزء الأول فقط) واستانبول (يني ٧٥٩ وأيا صوفيا ٢٣٧٦ و ٢٣٧٧ نسخة ناقصة وأحمد الثالث ١٨٧٤ وحميدية ٧٨٢ وقليج ٥٧١ وأسعد أفندي ٧٨٢ وروان كشك ٥٠٤) وحيدر ـ آباد (آصفية ١٥).

ج ـ في المنطق والفلسفة والأخلاق:

٢٩ ـ الآيات البينات في المنطق (صغير).

٣٠ ـ الآيات البيِّنات في المنطق (كبير).

٣١ ـ أجوبة مسائل المسعودي.

٣٢ ـ الأخلاق.

٣٣ ـ أقسام اللذات.. وله نسخة خطية في برلين (٥٤٢٧) ونسخة في مكتبة رياسة المطبوعات بكابل في أفغانستان باسم «رسالة في اللذات المطلوبة في الدنيا».

٣٤ ـ تعجيز الفلاسفة أو تهجين تعجيز الفلاسفة كما عند بعضهم. وألفه الرازي باللغة الفارسية.

٣٥ ـ (رسالة) في زيارة القبور.

٣٦ ـ شرح الإشارات والتنبيهات (لابن سينا)، وقد ألف نصير الدين الطوسي شرحاً رد فيه على الرازي. ولشرحهما نسخ خطية: في القاهرة (دار الكتب ١٧ فلسفة) وفي استانبول (كوبريلي ٨٧٣.. وفي بغداد مخطوطات الأوقاف ٤٣٤٥) وجامعة أبروين (٣٠٩)، وقد طبع الشرحان عدة طبعات قديماً في القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ وفي استانبول ١٢٩٠ هـ وفي إيران ١٢٩٧ هـ. وفي الهند ١٣١٨ هـ.

٣٧ ـ شرح «عيون الحكمة» لابن سينا.. ولهذا الشرح نسخ خطية في طنطا الأحمدية. وعنها أخذت صورة فوتوغرافية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم ٣٩٢٦ ـ و) والأزهر ٥٤١ وحيدر آباد (آصفية ٩ نيرنجات) وجامعة ابروين (٣١٠) وطهران (خزانة محمد أمين الخنجي) وبغداد (الأوقاف ٩٦٢) وفينا (١٥٢٢) وباريس (٥٨٠٢) والأسكوريال (٦٢٨).. وامبروزيانا (٣٢١) وبرلين (٥٠٤٣) وبوهار (٣١٧ ـ ٨). واستانبول (راغب ٨٥٨ وكامبردج (٨٨٠) وبريل (لندنبرج ٥٥٨) وليدن ١٤٧٧ والمشهد (١/٥٤ ـ ١٧٧) والمكتب الهندي (٤٧٨) ومنشستر (٣٨٠)..

٣٨ ـ لباب الإشارات ـ تلخيص اشارات ابن سينا. له نسخ خطية في المتحف البريطاني (ملحق ٧٢٣ وشرقي ٦٦٦٠ ملحق ٨) وبرلين ١٤٥١ ١٨٠٢، ٤٣٢) وبودليانا (١/٤٨٠) واستانبول (يني ٧٦٤ وراغب ٨٥١) وليدن (١٤٤٧ ـ ٨) وباريس ٥٨٠٢ ومانشستر (٣٨١) وفاس (قروين ١٣٧٣) وبيرون ٣٧٩ ومشهد ١/١٦ (٢١) ورامبور ١/٣٩١ (٩٠/٨٨ وبنكيبور ٢٣٣٩/٣١ (٤٠).

وقد طبع الكتاب في القاهرة سنة ١٢٩٩ و ١٣٥٥ هـ.

٣٩ ـ مباحث الحدود (في المنطق).

٤٠ ـ المباحث المشرقية... وسيأتي الحديث عنه.

٤١ ـ مباحث الوجود والعدم.

٤٢ ـ الملخص في الحكمة والمنطق. له نسخ في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٢٤ وأمانة ١٦٧٦/١ وكوبريلي ٨٨٩، المجلد الثاني بخط المؤلف، وفاتح ٣٣٧٨ وقليج على ٣١٣ وسليم آغا ٧٢٣ وداماد ٨٢٧) وليدن (١٥١٠) وبودليانا (٥٠١/١) ورامبور (٤٠٥/١ ـ ٦٠).

٤٣ ـ المنطق الكبير. وله نسخة في استانبول (أحمد الثالث ٣٤٠١) وبرلين (٥١٦٥).

٤٤ ـ في النفس والروح: وله نسختان في باريس (٤١٨٧ ـ ٦) وبرلين (٥٣٦٨).

٤٥ ـ الهدى (في الفلسفة).

د ـ في علم الكلام والفلسفة معاً:

٤٦ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. وله نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٩ م والتيمورية ٦١٦) وباريس (١٢٥٤) والأسكوريال (٦٥٠ ـ ٥) وقد طبع في القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ وبذيله تلخيص المحصل للطوسي وبهامشه معالم أصول الدين. كما إن دار الكتاب العربي عادت ونشرت كتابي الرازي والطوسي سنة ١٩٨٤.

٤٧ ـ المطالب العالية: وهو آخر ما ألف الرازي وفق رواية ابن أبي أصيبعة وابن تيمية في موافقة صحيح المنقول ٢٢٧/٢.

ولقسم الإلهيات وبعض الطبيعيات منه نسخ خطية في القاهرة (دار الكتب ٤٥ م) و (التيمورية ٩) و (طلعت ـ علم الكلام ٤٩٢ و ٥٨١) والأزهر (١٦٥٧٧) و(الاستانبول يني ٧٥٥) وعاشر افندي (٥٥٨) ولا له لي (٢٤٤١) وبرلين (١٧٤٠). وقد طبعته مؤخراً دارالكتاب العربي ببيروت.

٤٨ ـ ٤٩ ـ الجدل، والجدل الكاشف من أصول الدلائل وفصول العلل (كوبريلي ٥١٩/٣).

٥٠ ـ شفاء العي والخلاف.

٥١ ـ الطريقة العلائية في الخلاف.

٥٢ ـ الطريقة في الخلاف والجدل.

و ـ الفقه والأصول:

٥٣ ـ إيطال القياس.

٥٤ ـ إحكام الأحكام.

٥٥ ـ البراهين البهائية. وقد ألفها بالفارسية.

٥٦ ـ شرح الوجيز للغزالي في الفقه.

٥٧ ـ المحصول (في أصول الفقه): وهو من أهم كتب أصول الفقه.

وله نسخ مخطوطة في حلب (الأحمدية ٤١٦) وسوهاج (٩ أصول الفقه لكنها ناقصة) واستانبول (أحمد الثالث ١٢٥١) و(راغب ٤٣٥ وعاطف ٧١٥) وباريس (٧٩٠) والقاهرة (دار الكتب المصرية ٣٠ م و ١٣٠ والجزء الثاني من نسخة أخرى ١٣١٠ وقطعة من نسخة أخرى ٥٠٤) ودمشق (ف ٨٢ ـ ٨٣ وعام ٥٤٣٣) وبشاور (٦٣٠ ب) وبنكيبور (١٩ و ١٥٩٠) بودليانا (١/٢٦٧) والمتحف البريطاني (ملحق ٢٥٩) والمكتب الهندي (٢٩٢ و ١٤٤٥) وطهران وخزانة فخر الدين النصيري.

وقد بلغني أنه طبع في المملكة العربية السعودية بعد تحقيقه.

٥٨ ـ المعالم (في أصول الفقه): وله نسخ خطية في القاهرة (الأزهر ١١٧) وليبزيج (٨٥٥) واستانبول (جار الله ٢/١٢٦٢ وأحمد الثالث ١٣٠١ ولاله لي ٧٨٧) ودمشق (عدة نسخ في الظاهرية) وبانكيبور (٥٧/١٠) وفاس (قرويين ١٦١٢).

٥٩ ـ منتخب المحصول في (أصول الفقه):

وله نسخة خطية في دمشق (الظاهريَّة ف ١٥) وأخرى في استانبول (فاتح ١٤٦٤).

٦٠ ـ النهاية البهائية في المباحث القياسية.

ز ـ أدب اللغة العربية وعلومها:

٦١ ـ شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري):

وتوجد منه نسخة في سوهاج (أدب ٤٦٧).

٦٢ ـ شرح نهج البلاغة.

٦٣ ـ المحرر في حقائق (أو دقائق) النحو.

٦٤ ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. وقد اختصره من كتابي عبد القاهر الجرجاني «دلائل الاعجاز» و«أسرار البلاغة». وللكتاب نسخة خطية في القاهرة (دار الكتب ٢٥٠ بلاغة) وأخرى في استانبول (راغب) وطبع في القاهرة سنة ١٣١٧ هـ. وأخيراً طبعته دار العلم للملايين بتحقيق بكري الشيخ أمين.

ح ـ التاريخ والتراجم:

٦٥ ـ فضائل الأصحاب (أو الصحابة الراشدين).

٦٦ ـ مناقب الإمام الشافعي: وله نسخ خطية في القاهرة (١٥٨/٥ و ٣٦٤/٥) والإسكندرية (٩٥) ودمشق (الظاهرية ٢٧٦ تاريخ و ٨٩٣٠) وبرلين (١٠٠٨/٩) وباريس (٣٤٩٧) وطنطا الأحمدي سير وتاريخ ١) والهند (رضا رامبور ٣٧٠٩ ـ ٣٠٣٦) واستانبول (عاطف ٦١٢ وسليمانية ١٣٥ وكوبريلي ١١٢٧/٨ ولاله لي ٢٠٨٧). طبع قديماً في القاهرة.

ط ـ الرياضة والفلك

٦٧ ـ الهندسة.

٦٨ ـ رسالة في علم الهيئة.

ي ـ الطب والفراسة

٦٩ ـ الأشربة.

٧٠ ـ التشريح من الرأس إلى الحلق.

٧١ ـ شرح القانون (لابن سينا)، أو «شرح كليات القانون» أو «حل شكوك القانون».

وله نسخ خطية في دمشق (الظاهرية ط ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ و٣١٤٢ عام) وباريس (٢٩٣٦ و٢٩٣٧) وبودليانا (١/ ٥٢٥، ٧٠٨) وجوتا (١٤٦٦) واستانبول (آيا صوفيا ٤٨٥٠) ويونيفر سيتة (٣٥٢٢ و٣٦٨٥).

٧٢ ـ الطب الكبير.

٧٣ ـ رسالة في علم الفراسة. ولها نسخ خطية في استانبول (آيا صوفيا ٢٤٥٧ مجموعات) وفاتح ٥٤٢٦ مجموعات وكامبردج (٤٦٨) والمتحف البريطاني (٩٥١٠).

وقد طبعت في باريس سنة ١٩٣٩ مع ترجمة فرنسية للدكتور يوسف مراد. ثم أصدر باللغة العربية بتحقيق الدكتور مراد مع دراسة قيمة عنه.

٧٤ ـ مسائل في الطب.

٧٥ ـ النبض.

يا ـ السحر والتنجيم والرمل

٧٦ ـ الأحكام العلائية في الأعلام السماوية. باللغة الفارسية ثم عربه بعضهم.

وله نسخ خطية في القاهرة (جامعة القاهرة ٧٥١ فا. و٨١٦ فا و١٠١٨ فا) وكامبردج 4 - 0.3 واستانبول (فاتح ٥٠٣٨ مجاميع باسم «اختيارات لفخر الدين الرّازي» وآيا صوفيا ٢٦٨٩ وكوبريلي ١٦ ووهبي ٨٨٥ وروان كشك ١٧٠٥) وباريس (١٣٦٠ و٢٥٢١ و٢٥٩٢).

٧٧ ـ (كتاب في) الرمل: .

٧٨ ـ السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم. وفي نسبته للرازي خلاف:

١ ـ فبعضهم قال إنه له كابن خلكان واليافعي والقفطي والذهبي والخوانساري والشهرزوري والصفدي وطاش كبرى زاده (وإن أبدى شكّه) وابن تيمية.

٢ ـ وبعضهم تردد كابن خلدون. . وحاجي خليفة. والزبيدي ـ في إتحاف السادة البررة، وابن قاضي شهبة.

٣ـ وبعضهم يقطع بعدم النسبة إليه. كصاحب تحفة الإرشاد (انظر مؤلفات الغزالي للدكتور بدوي ٤٩٧ فقد نسب الكتاب أيضاً للإمام الغزالي!). وصاحب الفوائد البهية. والسبكي.

وقد تحقق الدكتور محمد صالح الزركان من أنه للرازي بسبب اشارة الرازي نفسه إليه في كتبه كالملخص وشرح الإشارات وشرح عيون الحكمة.. ونقل النصوص التي تثبت ذلك. قال الدكتور الزركان:

وقد اطلعت على هذا الكتاب في مكتبة الأوقاف بحلب (المخطوط ١٣٤١) فوجدت أسلوب الرازي وتعبيراته جلية ظاهرة ووجدته يقول في مقدمته:

«أما بعد فهذا كتاب نجمع فيه ملخص ما وصل إلينا من علم الطلسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب مع التبري عن كل ما يخالف الدين واليقين، والتكلان على الله».

وله أيضاً نسخ أخرى مخطوطة في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٥٦ وعاشر أفندي ٥٧٣ نجوم وجفر، وكوبريلي ٩٢٥ نجوم، وآيا صوفيا ٢٧٩٦ أوعية!!) وجامعة ابروين (٢٥٦). وبرلين (٥٨٨٦) وباريس (٢٦٤٥) وليدن (٨١) وفلورنسه (٣١٩) واكسفورد (عدة نسخ) والمتحف البريطاني الشرقي (٩١٤٧) وبشاور (١٩٣٠ وجاريت (٩٣٣) وبودليانا (عدة نسخ).

وقد طبع في بومباي بالهند وأشار إليه بروكلمان ١/٦٦٩).

٧٩ ـ منتخب درج تنكلوشا (أودونكلوشا).

يب ـ كتب عامة ودوائر معارف.

٨٠ ـ اعتقاد فرق المسلمين والمشركين.

وله نسختان خطيتان الأولى في القاهرة (التيمورية ـ عقائد ١٧٨) والثانية في ليدن (٥٨٥ مخطوطات عربية) وقد نشره الدكتور علي سامي النشار في القاهرة سنة ١٩٣٨ وأعادت دار الكتاب العربي في بيروت نشره بتحقيقنا سنة ١٩٨٦.

٨١ ـ جامع العلوم. ويشتمل على أربعين علماً منها الكلام والخلافيات وأصول الفقه والجدل والفرائض والقراءات والحديث.. الخ وقد ألف بالفارسية سنة ٥٧٤ هـ.

وله نسخ في دار الكتب المصرية ٢١ مجاميع في الكتب الفارسية.. واستانبول (آيا صوفيا ٣٨٣٣ ونوري عثمانية ٣٧٦٠) وحيدر آباد (آصفية ٨٥ متفرقات) وباريس (المكتبة الأهلية ١٣٩٥).

٨٢ ـ حدائق الأنوار.. بالفارسية ويحتوي على ستين علماً... وله نسخ خطية في استانبول (آيا صوفيا ١٧٥٩ وأسعد أفندي ٢٥٥٩) وحيدر آباد (٧٧ متفرقات و ٢٧ فلسفة).

٨٣ ـ الرياض المونقة في الملل والنحل.

٨٤ ـ اللطائف الغياثية. ألفهُ بالفارسية ويحتوي على أربعة أقسام: أصول الدين، والفقه والأخلاق والدعاء.

٨٥ ـ مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر. ولها نسخ خطية في القاهرة (التيمورية ١٣٠ معالم) وحيدر آباد (آصفية ١٢ مجاميع) واستانبول (كوبرياي ١٦٠ رسائل ويكي جامع شريف ١١٨١). وقد حققه الدكتور فتح الله خليف وترجمه وقدم له بدراسة باللغة الإنكليزية عن الرازي وكتابه وألحقه بفهارس وقد نال عليه شهادة الدكتوراة من كامبردج سنة ١٩٦٤ ونشرته دار المشرق في بيروت (أبحاث رقم ٣١) سنة ١٩٦٦

٨٦ ـ الوصية. ولها نسختان منفصلتان واحدة في استانبول (أسعد أفندي ٣٧٧٤) وأخرى في برلين (٣٩٨٩). وسننقلها في آخر هذه الدراسة.

يج ـ كتب مجهولة الموضوع

٨٧ ـ تهذيب الدلائل وعيون المسائل.

٨٨ ـ جواب الغيلاني.

٨٩ ـ الرعاية.

٩٠ ـ رسالة في السؤال.

٩١ ـ (الرسالة) الصاحبية.

٩٢ ـ (الرسالة) المجدية.

٩٣ ـ نفثة المصدور.

وهذه هي لائحة المجموعة الثابتة في نظر الدكتور الزركان وقد حاولنا أن نذكرها بتمامها هي ونسخها الخطية الموجودة في المكتبات، عسى تفيد الباحثين في المخطوطات لتحقيقها ونشرها.

أما الكتب المشكوك فيها فكثيرة وكذا المنحولة وقد بلغت حد المائة... ونحيل على المرجع السابق (٥٦ ـ ١٦٤). وقد خلط الذين وضعوا لوائح كتبه بين كثير من كتبه، وظنوا بعض الكتاب كتابين منفصلين لاختلاف في التسمية. ولذا صار من الصعب ضبط هذه اللوائح دون عودة إلى المخطوطات نفسها وجمعها إن أمكن..

١٤ ـ وَصيَّة «الإمام»:

كان لوصية الرازي الأهمية العلمية البالغة بسبب تضمينه إياها أموراً عقائدية، ونصائح ذهبية، وخلاصة تجاربه الفكرية التي تقلب بها في أوج عطائه العلمي.

وقد أملى هذه الوصية عند مرض موته على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني في الحادي والعشرين من المحرم سنة ٦٠٦ هـ.

قال السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»:

«أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، إذناً خاصاً، أخبرنا الكمال عمر بن إلياس بن يونس المراغي، أخبرنا التقي يوسف بن أبي بكر النسائي بمصر، أخبرنا الكمال محمود بن عمر الرازي، قال سمعت الإمام فخر الدين يوصي بهذه الوصية لما احتضر تلميذه أبا بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني:

«يقول العبد الراجي رحمة ربه، الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازي وهو أول عهده بالأخرة وآخر عهده بالدنيا[1] وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس ويتوجه إلى مولاه كل آبق.

أحمد[2] الله تعالى بالمحامد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات

---

(١) ابن أبي أصيبعة: وهو آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة.

(٢) ابن أبي أصيبعة: إني أحمد.

معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات شهاداتهم[1]، وأحمد بالمحامد التي يستحقها[2] عرفتُها أو لم أعرفها لأنه لا مناسبة للتراب مع رب الأرباب وصلواته على ملائكته المقربين والأنبياء المرسلين، وجميع عباد الله الصالحين[3].

إعلموا أخِلّائي في الدين وإخواني[4] في طلب اليقين أن الناس يقولون: إن الإنسان إذا مات انقطع عمله، وتعلقهُ[5] عن الخلق وهو مخصَّصٌ من وجهين:

الأول[6]: إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء والدعاء له عند الله تعالى أثر[7].

الثاني: ما يتعلق[8] بالأولاد وأداء الجنايات.

أما الأول: فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم فكنت أكتب في كل شيء لأقف على كميته وكيفيته[9] سواء كان حقاً أو باطلاً[10]: إلا أن الذي نطق به في الكتب المعتبرة أن العالم مخصوص تحت تدبير مدبره المنزه عن مماثلة التحيزات[11] موصوفٌ بكمال القدرة والعلم والرحمة. ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع[12] عن التعمق في

---

(١) ابن أبي أصيبعة: مشاهداتهم بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والإمكان فأحمده..

(٢) ابن أبي أصيبعة: تستحقها ألوهيته ويستوجبها لكمال الموهبة عرفتها... ولعلها: لكمال ألوهيته...

(٣) ابن أبي أصيبعة: ثم أقول بعد ذلك:...

(٤) في ابن أبي أصيبعة: إخواني... أخلائي.

(٥) ابن أبي أصيبعة: انقطع تعلقه عن الخلق.

(٦) إبن أبي أصيبعة: إنه إن...

(٧) إبن أبي أصيبعة: له أثر عند الله تعالى.

(٨) إبن أبي أصيبعة: يتعلق بمصالح الأطفال والأولاد والعورات وأداء المظالم والجنايات..

(٩) إبن أبي أصيبعة: في كل شيء شيئاً لا أقف على كمية وكيفية.

(١٠) أو غثاً أو سميناً، إلا أن الذي نظرته... المعتبرة لي أن هذا العالم المحسوس...

(١١) إبن أبي أصيبعة: تدبير مدبر منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض وموصوف...

(١٢) إبن أبي أصيبعة: في القرآن العظيم... والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع...

إيراد المعارضات والمناقضات وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى [1] في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية. فلهذا أقول كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءة [2] عن الشركاء كما في القدم والأزلية، والتدبير والفعالية فذلك الذي [3] أقول به، وألقى الله به، وأما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض وكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعيِّن للمعنى الواحد فهو كما قال [4]. والذي لم يكن كذلك أقول:

يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين فكل ما مدَّ [5] به قلمي أو خطر ببالي فأستشهد [6] وأقول: إنْ علمت مني أني أردتُ به تحقيق الباطل [7] وإبطال حَقٍ فافعل بي ما أنا أهلُه، وإن علمتَ مني أني ما سعيت إلا في تقديس [8] اعتقدت أنه [9] الحقّ وتصوَّرت أنّه الصِّدق فلتكُن رَحمتك مع قَصْدي لا مع حاصِلي فذاك جهد المقل وأنتَ أكرمُ من أن تُضايِقَ الضَّعيف الواقع في زلَّةٍ [10]؛ فأغثني وارحمْني واستُر زَلَّتي وامحُ حوبتي يا منْ لا يزيد ملكُه عِرفان العارفين ولا ينقصُ ملكُه [11] بخطأ المجرمين، وأقول: ديني متابعة الرسول محمد ﷺ [12] وكتابي القرآن العظيم، وتَعْويلي في طلب الدِّين عليهما.

---

(١) إبن أبي أصيبعة: إلا العلم... وتضمحل في تلك المضايق...
(٢) إبن أبي أصيبعة: وبراءته.
(٣) إبن أبي أصيبعة: فذاك هو الذي...
(٤) إبن أبي أصيبعة: وألقى الله تعالى به، وأما ما انتهى الأمر فيه... فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد...
(٥) إبن أبي أصيبعة: مرَّ.
(٦) إبن أبي أصيبعة: علمك.
(٧) إبن أبي أصيبعة: أو.
(٨) إبن أبي أصيبعة: تقرير.
(٩) إبن أبي أصيبعة: هو الحق...
(١٠) إبن أبي أصيبعة: الزلّة.
(١١) إبن أبي أصيبعة: ولا ينتقص ـ بدون قوله ملكه.
(١٢) إبن أبي أصيبعة: متابعة سيد المرسلين محمد ﷺ.

اللهمَّ يا سَامعَ الأَصْواتِ ويـا مجيب الدَّعَـوات ويا مُقِيـل العثرات[1] أنـا كنتُ أحسنْتُ الـظنَّ بك عَـظيم الرجـاء في رحمتك وأنتَ قلت: أنـا عند ظن عبدي بي. وأنت قلت: «أمَّن يُجيب المضطر إذا دعـاه» [2] فهبْ أنّي ما جئتُ بشيء فأنتَ الغنيِّ الكريم [3] فلا تخيِّب رجائي ولا تردَّ دعائي. واجعلني آمنـاً من عذابك قبـلَ الموت وبعـدَ الموت وعنـد الموت. وسهِّـل علي سَكرات [4] الموت فأنت أرحم الراحمين. وأما الكُتب التي صَنفتُها واستكثرت فيها [5] من إيـراد السُّؤالات فليذكُرني من نظر فيهـا بصالـح دعـائِـه على سبيـل التفضُّـل والإنعـام وإلا فليحذف القَـول السيِّء فإني مـا أردتُ إلا تكثيرَ البحثِ وشحـذَ الخاطر والاعتماد في الكل على الله [6].

الثاني: وهو إصلاح أمْرِ الأَطفال فالإعتمـادُ فيه على الله.. ثم إنـه سَرَد وصيتـه في ذلك إلى أن قـال: وأمرتُ تـلامذتي ومن لي عليـهِ حقٌّ إذا أنا متُّ يبالغون[7] في إخفاء موتي[8] ويدفنونني على شَرْط الشَّرع[9] فإذا دفنوني قرأوا

(١) إبن أبي أصيـبعة: ويا راحم العبرات ويا قيام المحدثات والممكنات، أنا كنت احسنُ...

(٢) إبن أبي أصيبعة: عند الظن العبد بي.. وأنت قلت إذا سألك عبادي عني فإني قريب.

(٣) إبن أبي أصيبعة: وأنا المحتاج اللئيم، وأعلم أنه ليس لي أحد سواك ولا أجد محسناً سـواك وأنا معترف بالزلة والقصور والعيب والفتور فلا تخيب...

(٤) إبن أبي أصيبعة: وخفف عني نزول الموت ولا تضيق علي بسبب الآلام والأسقام...

(٥) إبن أبي أصيبعة: الكتب العلمية... أو استكثـرت من إيراد السؤالات على المتقـدمين فيها فمن نظر في شيء منها فإن طابت له تلك السؤالات فليذكرني في صالح...

(٦) إبن أبي أصيبعة: واعتمادي فيه على الله تعالى.

(٧) في إبن أبي أصيبعة: «وأما المهم الثاني وهو إصلاح أمر الأطفال والعورات فاعتمادي فيه على الله تعالى ثم نائب الله محمد. الله اجعله قرين محمد الأكبر في الدين والعلو إلا أن السلطان الأعظم لا يمكنه أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال فرأيت الأولى أن أفوض وصايـة أولادي إلى فلان وأمرته بتقوى الله تعالى، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون (وسرَدَ الوصية إلى آخرها). ثم قال: وأوصيه ثم أوصيه ثم أوصيه بأن يبالـغ في تربيـة ولدي أبي بكـر. فإن آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه ولعل الله تعالى يوصله إلى خير، وأمـرته وأمـرت كل تـلامذتي وكل من لي عليه حق أني إذا مت يبالغون...

(٨) إبن أبي أصيبعة: ولا يخبرون أحداً به ويكفنونني.

(٩) إبن أبي أصيبعـة: ويحملونني إلى الجبل المصـاقب لقريـة مزداخـان ويـدفنـونني هنـاك وإذا وضعوني في اللحد قرأوا علي...

علي ما قدروا عليه من[1] القرآن ثم[2] يقولون: يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه»[3] (هذا آخر الوصية).

---

(١) إبن أبي اصيبعة: من آيات القرآن.

(٢) إبن أبي أصيبعة: ثم ينثرون التراب عليّ وبعد الإتمام يقولون...

(٣) هذا منتهى وصيتي في هذا الباب والله تعالى الفعال لما يشاء وهو على ما يشاء قدير وبالإحسان جدير».

١٥ ـ قالُوا في فَخر الدين الرَّازي:

سبق أن نقلنـا جملة من الأقوال في «الإمـام»، مما قـد دلنـا على مـدى الاختلاف حول شخصية هذا العالم، ومن لم يخل من القدح أو المدح؟.

وهأنذا أنقل أيضاً جملة من أقوال العلماء في «الرازي» تاركـاً الإنصاف للقارىء الباحث.

١ ـ الحافظ الذهبي في «ميزان الاعتدال»:

الفخـر بن الخطيب، صـاحب التصانيف، رأس في الـذكاء والعقليـات لكنـه عريٌ من الآثـار، وله تشكيكـات على مسائـل من دعـائم الـدين تـورث حيرة. نسأل الله أن يثبّت الإيمان في قلوبنا.

وله كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» سحر صريح. فلعله تـاب من تأليفه إن شاء الله تعالى» (٣/ ٣٤٠).

ابن حجر العسقلاني في «لسان الميزان»:

«. . وقد عاب التـاج السبكي على المصنف ذكره هـذا الرجـل في هذا الكتاب وقال: إنه ليس من الرواة ـ أي للحديث الشريف ـ وقـد تبرأ المصنف من الهوى والعصبية في هذا الكتاب فكيف ذكر هذا وأمثاله ممن لا روايـة لهم كالسيف الآمدي. ثم اعتذر عنه بـأنه يـرى أن القدح في هؤلاء من الـديانـة. وهـذا بعينه التعصب في المعتقـد. والفخر كـان من أئمـة الأصـول وكتبـه في الأصلين ـ أصول الدين وأصول الفقه ـ شهيرة سائرة وله مـا يقبل ومـا يُردّ. . .

وكان مع تبحُره في الأصول يقول: من التزم دين العجائز فهو الفائز. وكان يُعاب بإيراد الشبه الشديدة ويُقصِّر في حلها، حتى قال بعض المغاربة: يورد الشبه نقداً ويحلها نسيئة. وقد ذكره ابن دحية بمدح وذم. وذكره ابن شامة فحكى عنه أشياء ردية..

ورأيت في (الإكسير في علم التفسير) للنجم الطوفي ما ملخصه: ما رأيت في التفاسير أجمع لغالب التفسير من القرطبي ومن تفسير الإمام فخر الدين. إلا أنه كثير العيوب. فحدثني شرف الدين النصيبي عن شيخه سراج الدين السرمياحي المغربي أنه صنف كتاب المأخذ في مجلدين بيَّن فيهما ما في تفسير الفخر من الزيف والبهرج. وكان ينقم عليه كثيراً، ويقول: يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية من التحقيق ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء. قال الطوفي: ولعمري إن هذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمية حتى اتهمه بعض الناس، ولكنه خلاف ظاهر حاله. لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان عنده من يخاف منه حتى يستتر عنه. ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالاً في تقرير دليل الخصْم فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى. ولا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية. وقد صرح في مقدمة نهاية العقول: أنه مقررٌ مذهب خصمه تقرير الوارد خصمه أن تقريره لم يقدر على الزيادة على ذلك.

وذكر ابن خليل السكوني في كتابه «الرد على الكشاف» أن ابن الخطيب قال في كتبه في الأصول: أن مذهب الجبر هو المذهب الصحيح وقال بصحة الأعراض، ويبقى (الأصح: ينفي) صفات الله الحقيقية. وزعم أنها مجرد نسب وإضافات كقول الفلاسفة وسلك طريق أرسطو في دليل التمانع. ونقل عن تلميذه التاج الأرموي أنه نصر كلامه فهجره أهل مصر وهموا به فاستتر. ونقلوا عنه أنه قال: عندي كذا كذا مائة شبهة على القول بحدوث العالم.

ومنها ما قاله شيخه ابن الخطيب في آخر «الأربعين» والمتكلم يستدل على القِدم بوجوب تأخر. وقال في «شرح الأسماء الحسنى»: إن من أَخَرَّ

عقاب الجاني مع علمه بأنه سيعاقبه فهو الحقود. وقد تعقب: بأن الحقود من أخر مع العجز. أما مع القدرة على الحلم والحقود إنما يُعقل في حق المخلوق دون الخالق بالإجماع.

ثم أسند عن ابن الطباخ أن الفخر كان شيعياً يقدّم محبة أهل البيت لمحبة الشيعة. حتى قال في بعض تصانيفه: وكان عليٌّ شجاعاً بخلاف غيره. وعاب عليه تصنيفه لتفسيره «مفاتيح الغيب» و«المختصر في المنطق» و«الآيات البينات» وتقريره لتلامذته في وصفه: بأنه الإمام المجتبى أستاذ الدنيا، أفضل العالم، فخر ابن آدم، حجة الله على الخلق، صدر صدور العرب والعجم». ٤/٤٢٦ ـ ٤٢٩.

ولكن هذا النص مبتور ففي معالم أصول الدين للرازي: «إن علياً كان في غاية الشجاعة وأبو بكر رضي الله عنه كان في غاية الضعف. هذا مذهبهم» أي الاثنا عشرية (ص ١٤٥).

٣ ـ إبن العماد في «شذرات الذهب»:

قال ابن الصلاح: أخبرني القطب الطوغاني أنه سمع فخر الدين الرازي يقول: يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام وبكى. وروي عنه أنه قال: لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فلم أجدها تروي غليلاً ولا تشفي عليلاً ورأيت أصح الطرق طريقة القرآن. أقرأ في التنزيه ﴿والله الغَنيّ وأنتم الفقراء﴾ وقوله تعالى ﴿لَيْسَ كمثله شيء﴾ و﴿قل هُوَ الله أَحَد﴾. وأقرأ في الإثبات ﴿الرَّحمن على العرش استوى﴾، (يخافُونَ ربَّهم من فوقهم﴾ و﴿إليه يصعدُ الكلمُ الطيب﴾ وأقرأ أن الكل من الله قوله ﴿قل كلٌ من عِنْد الله﴾ ثم قال: وأقول من صميم القلب من داخل الروح أني مقرٌ بأن كل ما هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك، وكل ما هو عيبٌ ونقص فأنتَ منزَّه عنه» (٥/٢١ ـ ٢٢).

٤ ـ تاج الدين السُّبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»:

قدّم السبكي لترجمة الرازي بما يقارب الصفحتين من الألقاب

والأوصاف والمديح. . . ثم قال في ثنايا ترجمته:

واعلم أن شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب «الميزان» في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية مضمونها: أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى ولا يجوز من وجوه عدة: أعلاها: أنه ثقة حبر من أحبار الأمة، وأدناها: أنه لا رواية له فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود. وقال في الميزان: له كتاب أسرار النجوم سحر صريح. قلت: وقد عرفناك أن هذا الكتاب مختلف عليه وبتقدير صحّة نسبته إليه ليس بسحر. فليتأمله مَن يحسن السحر. ويكفيك شاهدان على تعصب شيخنا عليه، ذكرُه إياه في حرف الفاء حيث قال: الفخر الرازي. ولا يخفى أنه لا يعرف بهذا ولا هو اسمه أما اسمه فمحمّد، وأمَّا ما اشتهر به: فابن الخطيب والإمام. فإذا نظرت أيها الطارح رداء العصبية عن كتفيه الجانح إلى جعل الحق بمرأى عينه إلى رجل عمد إلى إمام من أئمة المسلمين وأدخله في جماعة ليس هو منهم، أعني رواة الحديث، فإن الإمام لا رواية له، ودعاه باسم لا يعرف به، ثم نظرت إلى قوله في آخر «الميزان» إنه لم يتعمد في كتابه هوى نفس وأحسنت بالرجل الظن وأبعدته عن الكذب أوقعته في التعصب. وقلت: قد كرهه لأمور ظنها مقتضيةً للكراهية ولو تأملها المسكين حق التأمل وأوتي رشده لأوجبت له حباً عظيماً في هذا الإمام ولكنها الحاملة له على هذه العظيمة والمُردِيَة له في هذه المصيبة العميمة نسأل الله الستر والسلامة. . . (٣٧/٥). والسبكي هو الذي قال: «تعيَّن عندي تقديم ابن سريج في الثالثة (أي في المئة الثالثة) على الأشعري. . وأما المئة الرابعة فقد قيل إن الشيخ أبا حامد الاسفراييني هو المبعوث فيها وقيل بل الأستاذ سهل بن أبي سهل الصعلوكي. قلت والخامس الغزالي والسادس الإمام فخر الدين الرازي. .» ١/١٠٥ ـ ١٠٦.

٥ ـ القفطي في «أخبار العلماء بأخبار الحكماء»:

«كان من أفاضل أهل زمانه. بذّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة وردَّ على أبي علي بن سينا واستدرك عليه وكان عظيم الشأن بخراسان. .» (ص ١٩١).

٦ - طاش كبرى زاده في «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»

«وإنما السلف مثل الإمام الغزالي والإمام الرازي مزجوا كتب الكلام بالحكمة، لكن للردّ كما تراه في تصانيفهم ولا بأس بذلك. بل ذلك إعانة للمسلمين وحفظ لعقائدهم» (١/٣١). ويعلق على نسبة السر المكتوم للرازي:

«إلا أن المفهوم من كلام الرازي في كتابه المسمى: بالسر المكتوم: أن الكهانة على قسمين:

قسم يكون من خواص بعض النفوس وهذا ليس بمكتسب.

وقسم يحصل بالإشتغال على العزائم ودعوة الكواكب. وله طرق مذكورة في (السر المكتوم).

ثم إن المفهوم من ذلك الكتاب أن سلوك هذا الطريق محرَّم في شريعتنا هذا فيجب التحرز عن اكتسابه وتحصيله» (١/٣٤١).

«قال أبو حيان في البحر: جمع الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة، لا حاجة لها في علم التفسير ولذلك قال بعض العلماء: فيه كل شيء إلا التفسير» (٢/٧٦).

٧ - ابن خلدون في «المقَدَّمة»:

«. . . ولقد اختلطت الطريقتان - الكلام والفلسفة - عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة. . . ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي وابن الخطيب، فإنها وقع فيها مخالفة للإصطلاح القديم فليس فيها من الإختلاط في المسائل والإلتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم» (ص ٨٣٧).

ويذكر ابن خلدون أن للإمام الرازي شرحاً على إشارات ابن سينا وصفهُ بقوله: «شرح حسن» (٩١٦).

وقال أيضاً «ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام

بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع علم الإلهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد. ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فناً واحداً قدّموا فيه الكلام في الأمور العامة ثمَّ أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم. كما فعل الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام» (٩٢١).

«وذكر لنا أن الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتاباً في ذلك - أي السِّحر - وسماه بالسر المكتوم وأنه بالمشرق، ويتداوله أهله ونحن لم نقف عليه والإمام لم يكن من أئمة الشأن فيما نظن. ولعل الأمر بخلاف ذلك» ص ٩٣٠.

والحقيقة أن «المباحث المشرقية» ليس كتاباً في علم الكلام بقدر ما هو كتاب في الفلسفة، كما سيأتي. والذين جاؤوا بعد الرازي ظنوا خطأ أنه كتاب في علم الكلام. - كما فعل الإيجي في المواقف - فجروا على هذا الترتيب. ثم إن هناك كتباً للرازي غير المباحث حدث فيها الخلط بين العلم والفلسفة أكثر من المباحث كالمحصل والمطالب العالية. (راجع بحث الدكتور الزركان ص ٦١٢ - ٦١٦).

٨ - السنوسي في شرح أم البراهين - بحاشية الدسوقي عليها.

«وليحذر المبتديء جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل ما هو سهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينَبِّهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات. وذلك ككتب الفخر الرازي في علم الكلام وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما. وقلَّ أن يُفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور إيمان في قلبه» (ص ٧١).

٩ - الصفدي في الوافي بالوفيات:

- «لكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال:

دخلت الري فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازي) قد التفت عن السنة وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو» (٤/٢٥١).

- «اجتمع له خمسة أشياء. . .» سبق أن نقلناه.

- «يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم ويستدل بأدلة السبر والتقسيم فلا يشذ عن تلك المسألة فرع له بها علاقة فانضبطت له القواعد وانحصرت معه المسائل» ٤/٢٢٩.

١٠ ـ أبو شامة المقدسي في «ذيل الروضتين»:

كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بأتم عبارة فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة» ص ٤٨.

١١ ـ الشهرزوري في «روضة الأفراح»:

يرى أن الرازي «شيخ مسكين متحيّر في مذاهب الجاهلية التي تخبط فيها خبط عشواء. . لم يظفر بالحكمة على جليتها» (عن فخر الدين الرازي ـ خليف ص ٢) «واعلم أنه وإن لم يظفر بالحكمة على جليتها إلا أنه كان شديد الاستعداد قوي النفس في استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء» (المراجع نفسه ص ٣). «يروى أنه دخل بعض أصحابه يوماً فوجده باكياً حزيناً فسأله عن ذلك فقال: كنت اعتقد في بعض المسائل اعتقاداً منذ مدة. وأزعم أن ذلك هو الصواب، وأن ما عداه خطأ. . حتى وقع لي بعض كلام المحصلين فيها فرأيت أن اعتقادي كان باطلاً في هذا المدة فما يؤمنني أن تكون جميع علومي بهذه الصفة (المرجع نفسه ص ١٤).

١٢ ـ محيي الدين بن عربي في رسائله:

وجه إليه رسالة محيي الدين بن عربي شيخ الصوفية المعاصر له قائلاً: «قد وقفت على بعض تواليفك، وما أيدك الله به من القوّة المتخيلة وما منحكه من الفكر الجيد» ثم رجاه سلوك الطريقة قائلاً: «ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة الرفيعة» (عن المرجع السابق ص ٣).

١٣ ـ ابن كثير في «البداية والنهاية»:

«كان يحب السلطان ويحب الدنيا ويتَّسع فيها اتساعاً زائداً ليس ذلك من صفة العلماء» ١٣ / ٥٥.

١٤ ـ السبكي في «مُعيد النِعم ومُبيد النقم»:

«فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها وخلطوها بكلام المتكلمين فهلا تنكر عليهما؟ قلت: إن هذين إمامان جليلان ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين وضربت الأمثال باسمهما في معرفة علم الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم. فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية بل هو مثاب مأجور» (عن الرازي للزركان ص ٦١٥ ـ ٦١٦).

١٥ ـ ابن تيمية والرازي:

ولد تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية) بحرًان سنة ٦٦١ هـ. وقد توفي الرازي سنة ٦٠٦ هـ أي أنه كان بينهما ما ينيف على الخمسين عاماً. ولهذا فإن ابن تيمية لا ينفك بذكر الإمام الرازي في كتبه، لشهرته بين الناس. ولكن ابن تيمية كان قاسياً شديد اللهجة في الرازي، وتلامذته كالأرموي. وقلما نقرأ كتاباً لابن تيمية لا نجد فيه حملة على الرازي.. بل بلغ الأمر إلى أن ألف كُتُباً في الرد على الرازي «كأساس التقديس» وشرح أول «المحصل»...

فماذا يقول ابن تيمية في الرازي؟.

ـ كان يتهمه في مادته العلمية كما سبق لنا أن نقلنا نصه في موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» أو «درء تعارض العقل والنقل».

ـ رد في كتابه المذكور على قانون الرازي في التعارض بين العقل والنقل: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع والعقل، أو النقل

والعقل أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يُردّا جميعاً. وإما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل، والقدح في أصل الشي قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل ثم النقل إما أن يُتأول وإما أن يفوض.

وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما» وجعلها أول مسألة من كتابه.. ثم قال: وهذا يُشبه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم وردُّوا نصوص التوراة والإنجيل إليها!... فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء...» (١/ ٤ - ٧).

- في كتاب «الفرقان بين الحق والباطل» لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى) يقول: «[اضطراب الرازي حول بعض المسائل]: «فإن الرازي ذكر في المطالب العلية (العالية) مسألة الإرادة ورجح فيها نفي الإرادة لأنه لم يمكنه أن يجيب على حجة المتفلسفة على أصول أصحابه الجهمية والمعتزلة ففرّ إليهم، وكذلك في غير هذا من المسائل فهو تارة يرجح قول المتفلسفة، وتارة يرجح قول المتكلمة وتارة يحار ويقف، واعتبر في آخر عمره بأن طريق هؤلاء وهؤلاء لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً وقال: لقد تأملت الطرق الكلامية... الخ» (١/ ٩٧).

ويقول أيضاً: «حتى إنه صنف الرازي كتاباً في عبادة الكواكب والأصنام وعمل السحر وسماه «السِرّ المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم». ويُقال إنه صنَّفه لأم السلطان علاء الدين محمد بن لكش (تكش) بن جلال خوارزم شاه، وكان من أعظم ملوك الأرض. وكان للرازي به اتصال قوي، حتى إنه وصّى إليه على أولاده. وصنف له كتاباً سماه «الرسالة العلائية في الإختيارات السماوية» وهذه الإختيارات لأهل الضلال بدل الإستخارة التي علمها النبي ﷺ المسلمين كما قال جابر في الحديث الصحيح...... وأهل النجوم لهم اختيارات إذا أراد أحدهم أن يفعل فعلاً أخذ طالعاً سعيداً فعمل فيه ذلك

العمل لينجح بزعمهم. وقد صنّف الناس كتباً في الرد عليهم. وذكروا كثرة ما يقع من خلاف مقصودهم فيما يخبرون به ويأمرون به وكم يخبرون من خبر فيكون كذباً وكم يأمرون باختيار فيكون شراً.

[حقيقة كتاب الإختيارات للرازي]:

والرازي صنف الإختيارات لهذا الملِك وذكر فيه الاختيار لشرب الخمر وغير ذلك، كما ذكر في «السر المكتوم» في عبادة الكواكب ودعوتها مع السجود لها والشرك بها ودعائها مثل ما يدعو الموحدون ربهم بل أعظم، والتقرب إليها بما يظن أنه مناسب لها من الكفر والفسوق والعصيان. فذكر أنه يتقرّب إلى الزهرة بفعل الفواحش وشرب الخمر والغناء، ونحو ذلك مما حرمه الله ورسوله، وهذا في نفس الأمر يقرّب إلى الشياطين الذين يأمرونهم بذلك ويقولون لهم: إن الكوكب نفسه يحب ذلك، وإلا فالكواكب مسخرات بأمر الله مطيعة لله لا تأمر بشرك ولا غيره من المعاصي، ولكن الشياطين هي التي تأمر بذلك، ويسمونها روحانية الكواكب، وقد يجعلونها ملائكة وإنما هي شياطين.

فلما ظهر بأرض المشرق نسب مثل هذاالملِك ونحوه، ومثل هذا العالم - يقصد الرازي - ونحوه ما ظهر من الإلحاد والبدع سلط الله عليهم الترك المشركين الكفار فأبادوا هذا المُلْك» (ج ١/ص ١٣٥ - ١٣٦).

وأما عبادة الأصنام فباح بها متأخروهم كالرازي صنف فيها مصنفاً وابن عربي وابن سبعين وأمثالهما، يصرحون بجواز عبادتها وبالإنكار على من أنكر ذلك» (مجموعة الرسائل الكبرى ١(١٥٩).

وفي المناظرة في العقيدة الواسطية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - لابن تيمية): «أبكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس في مذاهبهم تبطل الشريعة وتندرس معالم الدين، كما نقل هو عنهم أنهم يقولون: القرآن القديم هو أصوات القارئين ومداد الكاتبين، وأن الصوت والمداد قديم أزلي» (١/٤١٨).

وابن تيمية يكثر من نقل قول الرازي: لقد تأملت الطرق الكلامية... انظر أيضاً (معارج الوصول ضمن المرجع السابق ١/ص ١٨٥ وتفسير سورة الإخلاص ص ١٣٧ ـ ١٣٨ والرد على المنطقيين ص ٣٢١).

وأما في العقيدة الحموية فيقول ابن تيمية:

«وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات، وذكرها أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي في كتابه الذي سماه: تأسيس التقديس، ويوجد كثير منها في كلام خلق غير هؤلاء مثل أبي علي الجبائي وعبد الجبار بن أحمد الهمداني، وأبي الحسين البصري، وابن عقيل، وأبي حامد الغزالي وغيرهم وهي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه...» (المرجع السابق ١/ ٤٣٦).

«وفي تفسير سورة الإخلاص» يقول:

وهذا المذكور في كتب الرازي فليس في كتبه وكتب أمثاله في مسائل أصول الدين الكبار القول الصحيح الذي يوافق المنقول والمعقول الذي بعث الله به الرسول وكان عليه سلف الأمة وأئمتها، بل يذكر بحوث المتفلسفة الملاحدة وبحوث المتكلمين المبتدعة الذين بنوا على أصول الجهمية والقدرية في مسائل الخلق والبعث والمبدأ والمعاد، وكلا الطريقين فاسد... (ص ٣٧).

هذا قليل من كثير قاله ابن تيمية في الرازي.

وبعد.. فقد تبين لك أيها القارىء أن الفريق الأول الذي امتدح الرازي كان مثله على طريقة المتكلمين، والفريق الثاني وعلى رأسه ابن تيمية كان على منهج أهل الحديث، وبين الطريقتين نقاط اختلاف وبون شاسع، ونقاط اتفاق وتلاق. لذا فالمقارنة بين الرازي وابن تيمية هي مقارنة بين عقليتين ومنهجين، وليس بين شخصين... وإن كان هناك غلو واضح في مواقف ابن تيمية من الرازي.. والنقول المبتورة عند البعض الآخر.

ومن الفريق الثاني الذي انتقد الرازي: الفلاسفة. وعلى رأسهم: نصير

الدين الطوسي الذي حاول الإنتصار لابن سينا. يقول في مقدمة تعليقه على «المحصّل» للرازي:

«. . . ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر، سوى كتاب «المحصل» الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه. وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف. وعن أمراض الجهل والتقليد شاف؛ والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى. والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لا يحظى بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب. ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب. رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته وأبيِّن الخلل في مكامن من شبهاته، وأدلّ على غثه وسمينه. .» (ص ٢٤) (وراجع كلام الشهرزوري أيضاً).

ولست أدري لماذا يريد بعض الباحثين الحكم الجازم الواحد على الشخصيات والمفكرين السابقين، أو يريد وضعهم في محكمة هو قاضيها!. . وإن جاز في القضاء أن يكون الحكم جزئياً متعلقاً بالدعاوى والبينات، فغير جائز الحكم الكلي على الشخص لما فيه من التعسف. . فضلاً عن أنه وكما أشرنا سابقاً يجسد الزمان ـ زمان الرازي مثلاً ـ عند معالم معيّنة. . ويهمل الأخرى. .

وبعبارة أخرى، إن على من يتناول الرازي كمفكر أومتكلم أو فيلسوف. . . أن يعمد لآرائه نفسها لا إلى كلمة ندم قالها قبيل وفاته، ولا إلى زلات قالها في حياته.

ومن الذي يقف بعيداً بمعزل عن النقد، ومن يستطيع أن يدعي العصمة لنفسه في فكره ـ لا في سلوكه ولا تقواه ـ. وكلٌ يؤخذ من قوله ويرد عليه إلا الرسول صلوات الله وسلامه عليه. والأمر كل الأمر في الميزان والقسطاس المستقيم. . . وويلٌ للمطففين. .

ثم إن الرازي موضع البحث ليس الذي قال في وصيته: لقد اختبرت

الطرق. . . بل فكر الرازي والتجربة نفسها التي عاشها قبل ذلك وألف فيها كتباً غير يسيرة، وطار صيتها وذاعت في الآفاق، والتي لا يستطيع أحد من الناس أن «يمحوها من التاريخ»[1]!!.

---

(١) المحدثون أيضاً انتقدوا الإمام. . كما فعل الدكتور أحمد صبحي في «في علم الكلام». وقد ذكر أيضاً الدكتور ماجد فخري أن «التأثير الأكبر في تفكير الرازي كان ولا ريب لابن سينا ولقد تأثر كذلك بأبي البركات البغدادي، مؤلف الكتاب الجامع في الطبيعة والمنطق وما بعد الطبيعة والمعتبر في الحكمة» وأحد مشاهير المؤلفين في علم الطب في القرن الثاني عشر (توفي حوالي ١١٦٦ م). (تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ص ٤٣٧).

ويتابع الدكتور فخري: «ولعل الرازي كان أصفى وجداناً من الغزالي أو أكثر منه تدقيقاً في أداء آراء المفكرين المسلمين من أتباع الأفلاطونية الجديدة. لكنه كان مع ذلك أقرب منه إلى الإسترسال وأبعد عن الجزم في مواقفه» (ص ٤٤٠). وقال ألدوميلي في «العلم عند العرب» ص ١٨٧:

وآخر الممثلين العظام لمدرسة الأشعريين الذي هو في نظرنا بعد الإمعان صورة طبق الأصل للغزالي ولكنه أقل منه أصالة وعمقاً كما يرى الدكتور إبراهيم مدكور، هو فخر الدين الرازي».

١٦ ـ كتاب «المباحث المشرقية»
موقعه من كتبه، ولماذا سمي «بالمشرقية»
وعملنا في «المباحث»

كتاب «المباحث المشرقية» من أهم كتب الرازي التي تمثل مرحلة من مراحل نضوجه الفلسفي والعقلي. فقد ألفه في فترة مبكرة من حياته. فواكب شبابه في عنصر التحدي وإثبات القدرة، وكأن الرازي يريد أن يطوّع الفلسفة التي وصلت إليه عن طريق من قبله كابن سينا والفارابي. ولذا فإن أسلوب الرازي في هذا الكتاب ليس بسيطاً يعتمد على التفريع والتقسيم، والتحليل والبرهنة. وافتراض الشبه والرد عليها. ولذلك السبب فإن أسلوب الكتاب أسلوب فلسفي منطقي بحت.

فمثلاً قوله في الكتاب الأول «في الأمور العامة»: وأما بيان أنه ـ أي الوجود ـ أول الأوائل في التصورات فقد قيل فيه: بأنه أعم الأمور والأعم جزء للأخص والعلم بالكل متوقف على العلم بالجزء والذي يحتاج العلم بالشيء إلى العلم به يكون لا محالة أعرف وهذا ضعيف. . . فاعلم أن الخصم له في هذه المسألة مقامات: (أحدهما): أن يقول ماهية الوجود غير متصورة والثاني أن يقول ماهية الوجود وإن كانت متصورة إلا أن التصور غير أوَّلي بل مكتسب. أما المقام الأول فله أن يقرر ذلك بوجوه أربعة. . . الخ».

فصار القارىء يحتاج إلى تأمل عميق في عبارات الرازي ليتابع أفكاره فيها، فضلاً عن الإصطلاحات والمعارف المنطقية والفلسفية.

والرازي يشير إلى كتاب المباحث في كثير من كتبه

الأخرى: كالملخص، وشرحه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ونهاية العقول، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين، وشرح عيون الحكمة.

وفي مناظراته فيما وراء النهر يذكر أنه عندما ذهب إلى سمرقند سمع أن الناس يقرؤن عليه تصانيفه كالملخص وشرح الإشارات والمباحث المشرقية» (ص ٦٠). فإذن ألفه الرازي قبل ٥٨٢ هـ.

وللكتاب نسخ خطية:

١ ـ في استانبول (أحمد الثالث ٣٢٠٢ و ٣٢٥٧، وفيض الله ١٢١٢ ويني ٧٧٤ وآيا صوفيا ٢٤٥٤).

٢ وفي ليدن (١٥١٣).

٣ ـ وبرلين (٥٠٦٤).

٤ ـ والمتحف البريطاني (٩٠٠٤).

٥ ـ والأسكوريال (٦٧٥ و ٦٩٢).

٦ ـ وطهران (١٧٩ و ١٤٢).

٧ ـ ورامبور (٤٠٢ و ٧٩٣).

٨ ـ ومانكيبور (٢٣٥٩/٣١ ـ ٦٠).

وقد طبع في حيدر آبار بالهند ـ مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ.

وله مختصر غير معروف المؤلف في الاسكندرية (البلدية ٥٢١١ ح).

وجاء ذكره في طبقات القفطي ص ١٩١ والوافي بالوفيات للصفدي ٢٥٥/٤ والبداية والنهاية لابن كثير ٥٥/١٣، ومرآة الجنان لليافعي ٧/٤. ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢٦٢/١ وكشف الظنون لحاجي خليفة ١٥٧٧/٢، وهدية العارفين لإسماعيل البغدادي ١٠٨/٢ وبروكلمان ٦٦٨/١

وكتاب «المباحث المشرقية» كتاب فلسفي. فمباحثه هي مباحث الفلسفة عموماً. وقد قسمه على كتب وأبواب وفصول.

بحث في الكتاب الأول في الأمور العامة.. وهو مبحث الوجود

ولـواحقـه. أو مـا بعـد الـطبيعـة. وفي الكتـاب الثـاني في أحكـام الجـواهـر والأعـراض.. وهـو مبحث الـطبيعـة.. وأمـا الكتـاب الثـالث فقـد خصصـه للإلهيات.. وهو على صغر حجمه، فإنه يعتمد على مباحث الكتابين قبله..

والذي يبدو أن الرازي قد عاد وغَيَّر كثيـراً من مواقفـه فيه في كتبـه التي تلتـه كـالملخص وشـرح الإشـارات وشرح عيـون الحكمـة ونهـايـة العقـول والمطالب العالية...

(راجع كتاب الدكتور الزركان عن الرازي ص ٨٩).

وقد ردَّ الدكتور الزركان قول ابن خلدون في أن الرازي خلط علم الكلام بالفلسفة في «المباحث المشرقية».. وقال: بـأن المباحث ليس كتـاباً في علم الكلام، ولم يقصد الفخر من وراء تأليفه خلـط علم الكلام بـالفلسفة بـل رمى إلى جمع أقوال الفـلاسفة وتنقيحهـا وتهذيبهـا واعتناق مـا يراه حقـاً منها وطرح ما يراه باطلاً. وهو على العموم فيلسوف مشائي في ذلـك الكتاب على الـرغم من مخالفة الفلاسفة في بعض المواضع...» (ص ٦١٢).

ونحن نخالفه في هذه النتيجة لعدة أمور:

الأول: ليس «المباحث» كتاباً فلسفياً بحتاً فهناك مباحث لم يتعرض لها الفلاسفة وهي موضوعات الكتاب الثالث منه ـ الإلهيات ـ ثم إنه ليس كتاباً في علم الكلام البحت فالمسائل الغالبة هي المسـائل الفلسفيـة ـ مباحث الـطبيعة وما بعد الطبيعة.

الثـاني: صحيح أن الـرازي لم يخصِّص ـ للكلام في الإلهيـات قسمـاً كبيـراً لم يبلغ المئـة صفحـة. لكن هـذا القسم متعلق بمبـاحث جـاءت في الكتاب الأول كمباحث الوجود وواجب الوجود، وهل وجود الواجب زائد على ماهيته أم لا.. ومباحث الحدوث... والأعراض وقيام الأعـراض بالأعـراض واستحالة انتقالها... وأدنى تأمل في كتب الكلام قبل الرازي تدلـك على أن الخلط بين مباحث الفلسفة والكلام سبق الرازي...

في الشامل مثلاً للجويني (المتوفي سنة ٤٧٨ هـ): مـوضوعـات فلسفية

متعددة. الشيء، شيئية المعدوم، الجوهر، الأعراض، الجوهر الفرد، قيام الأعراض بالأعراض، قدم العالم، حقيقة الواحد. القول في الجسم والقول في الخلاء والملاء. . . وغيرها.

وفي أصول الدين لعبد القاهر (المتوفي سنة ٤٢٩ هـ) مسائل فلسفية: إثبات الأعراض بيان الأجزاء المركبة من العالم، أقسام الأعراض. . إحالة بقاء الأعراض، إبطال الظهور والكمون. . مباحث الهيولي. . .

أما في «المباحث المشرقية» فقد جعل الباب الأول من الكتاب الثالث في الالهيات: في إثبات واجب الوجود قسمه إلى ستة فصول: إثباته تقدس وتعالى ـ وحدة واجب الوجود ـ ففي الكثرة عنه ـ أنه ليس بجسم ـ وليس بجوهر ـ وليس بعرض. .

وأما الباب الثاني فقد جعله لإحصاء صفاته تعالى. . والباب الثالث جعله لأفعاله سبحانه وتعالى. وكلها مباحث كلامية ليست جديدة بموضوعاتها. .

الثالث: خلط الكلام بالفلسفة لا يعني ضم مباحث الفلسفة إلى مباحث علم الكلام فحسب بل يعني أيضاً إتخاذ مواقف كلامية منها. . والرازي وإن صح أنه في المباحث متأثر بالمشائية عموماً وبابن سينا خصوصاً. إلا أنه يرد على ابن سينا والفارابي أحياناً ويتخذ موقفاً من مذهبهما. ويذكر مذاهب الحكماء ومذاهب غيرهم من المتكلمين.

ففي الفصل الخامس من الكتاب الأول ـ في أن وجود الواجب هل هو زائد عليه؟ يقول: لكني أذكر فصلاً ذكره الشيخ في «المباحثات والفارابي في التعليقات ربما يتوهم كونه دافعاً لما ذكرناه ثم نبين أنه ليس الأمر كذلك. . .

وفي الفصل العشرون ـ في إبطال المثل ـ يرد على زعم الفارابي أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون في المثل. .

وهو يرد على الشيخ في الفصل الخامس عشر من الكتاب الثاني ـ في أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهراً وعرضاً. .

ورد قول الشيخ في الرطوبة والكثافة واللطافة في الفصل الثامن من الباب الثاني وكذلك في مسألة اللون والضوء في الفصل السادس من الباب الثالث.

وفي تعريف العلم يقول: «وقد اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله أمراً عدمياً. وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل... وتارة يجعله مجرَّد إضافة...، وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الشيء الخارجي...».

أخيراً: خَلْط الكلام بالفلسفة يعني أننا ميَّزنا بين الفلسفة بالمعنى الأعم والفلسفة بالمعنى الأخص ـ وعلى المعنى الأول الكلام نفسه فلسفة، وعلى المعنى الثاني كلاهما اصطلاح على علم محدّد المصادر والمناهج والغايات والنتائج التي قد تتقارب أحياناً وتتباعد.

والنتيجة إذا كان الرازي قد أدخل شيئاً جديداً في علم الكلام فإنما هو زيادة مباحث «الوجود» عن المباحث المعهودة عند المتكلمين، وزيادة مباحث السماع الطبيعي أو الطبيعة كلها. وكأني بالرازي حين يريد أن يؤلف في فن أو علم معين كان يؤلف فيه كأحسن ما يكون التأليف من أحد جهابذة الفن أو العلم هذا. مما يذكرنا بالغزالي قبله الذي كان يقول في «المنقذ من الضلال»:

ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة. وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل [ذلك] العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدَّعيه من فساد حقاً ولم أرَ أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك. ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبدّدة، ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلاً عمن يدَّعي دقائق العلوم. فعلمت أن ردّ المذهب قبل

فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية. . .» ص ٦٩ ـ بتحقيق صليبا وعياد).

ولكِن لماذا سمى الرازي كتابه بالمباحث المَشْرقية ـ بفتح الميم ـ؟ شغل موضوع تحريك الميم في «المشرقية» ضماً أو فتحاً مؤرخي العقائد والفلسفة في العصر الحالي. فمنهم من رأى أنها: مَشْرقية ـ بفتح الميم ـ نسبة إلى المَشْرق. ومنهم من رأى أنها: مُشْرقية ـ بضم الميم ـ نسبة إلى مشرِق ـ اسم الفاعل من أشرق.

والذي يبدو أن قراءة كلمة «مشرقية» مشكلة ليست في كتاب المباحث فحسب بل هي في كتب سابقة غليه ككتاب ابن سينا «الحكمة المشرقية أو الفلسفة المشرقية». ـ ولعل الرازي قد أخذ هذه التسمية من ابن سينا الذي كان متأثراً به أيما تأثر في مباحثه المشرقية. وقد كتب المستشرق كارلو ألفونسو نلينو مقالاً في ذلك بعنوان «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» (ضمن كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢٤٥ ـ ٢٩٦). لخص فيه آراء المستشرقين في طريقة قراءة هذه الكلمة. .

وهذه خُلاصة البحث: إن هذه اللفظة وردت عند ابن طفيل في «حي ابن يقظان»: سألت أيها الأخ الكريم الصفيّ، أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا. . وإن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في «الفلسفة المشرقية». . ويليق بنا أن نذكر أن من المؤكد وجود كتاب بعنوان «الحكمة المشرقية» لأن أبا عبيد الجوزجاني تلميد ابن سينا المخلص ذكره في الفهرست الذي عمله لكتب ابن سينا ذكراً صريحاً فقال: بعض الحكمة المشرقية مجلدة». .

ومن بعد بوكوك «الأصغر» أجمع مترجمو ابن طفيل على ترجمة لفظ مشرقية بمعنى «شرقية». . إلا بونس فإنه وضع في الفقرة الثانية من فقرتي ابن طفيل لفظ اشراقية بين قوسين هكذا (إشراقية؟).

أما أن القراءة مشرقية وتفسيرها بمعنى شرقية كانا مستعملين في القرن السادس الهجري عند العرب في اسبانيا وإفريقية. . فذاك يعلم من قراءة

«تهافت التهافت» لابن رشد الذي قال: قالوا: وإنما سماها - أي ابن سينا - فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق. فإنهم يرون أن الألهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه ابن سينا».

ولكن فرض بوكوك قد وجد معارضاً شديداً في شخص ا. تولوك الذي كان لرأيه في هذه المسألة أكبر الأثر في الباحثين المتأخرين والذي فسر مشرقية بمعنى «اشراقية» نسبة إلى فلسفة الإشراق أو حكمة الإشراق التي اشتهر بها شهاب الدين السهروردي المقتول. فيجب - في نظره - افتراض الآتي: إذا كان المتصوفون العرب على العموم قد عرفوا كتب الأفلاطونية المحدثة، فلا بد أن يكونوا قد عرفوا كيف أخذ هؤلاء اليونانيون حكمتهم عن الشرق وكيف سموها حكمة الكَلْديين والحكمة الأجنبية...»

ويرفض نلينو هذا القول لأنه لا يثبت وجود أية علاقة في المعنى بين اسم إشراق والصفة «مشرقي» أي شرقي.

وسرعان ما أصبح هذا القول نوعاً من الحقائق المسلم بها عند جميع الباحثين.

وقد ترجم دي سلان (سنة ١٨٦٨) الفقرة التي ذكر فيها ابن خلدون خلط مسائل الفلسفة بعلم الكلام منذ كتاب المباحث المشرقية للرازي، والتي نقلناه آنفاً - ترجمها هكذا، مشرقية - أي اشراقي - بينما دار نبور يترجم المباحث المشرقية للرازي بـ «أبحاث - أو مباحث روحانية - SPIRITULALISTES - وقرأ كارادي ڤو مشرقية بضم الميم. وكذلك ليون جوتييه وآسين بلا ثيوس وكليمان هيوار، وت.ي. دي بور.

وظن كارادي ڤو كتاب المباحث المشرقية كتاباً في الإشراق!.. وكذا صورته ظنه: مباحث صوفية! ويصحح جوشه القول أن الكتاب ليس في حكمة الإشراق وإنما هو في «علم الكلام يشتمل على الإلهيات والطبيعيات والتوحيد على عادة المؤلفات الإسلامية المماثلة له». بينما يفسر جولد - تسهير شرقية بأنها «ضد يونانية»، وكذلك فعل ريمون مرتان الدمنيكي الذي ترجم المباحث المشرقة بالمباحث الشرقية.

ويقف كارلو نلينوليرد على دعوى اشتمال المباحث على الفلسفة الإشراقية، وعلى الدعوى الثانية التي لا أساس لها من الصحة أن هناك اصطلاح فني هو «الحكمة المشرقية» و «المباحث المشرقية» بمعنى فلسفة معارضة للفلسفة والمذاهب اليونانية المشائية. ثم إنه يتناول اللفظة «مشرقية» من جهة اللغة فيقول بأن النسبة لا تكون إلا في حالتين:

١ ـ إذا كان اسم الفاعل هذا مستعملاً كعلم مثل قادري نسبة إلى عبد القادر . . .

٢ ـ إذا كان المراد به الدلالة على الأشخاص لا على أشياء يوصفون بانتسابهم إلى فرقة أو مذهب أو فئة ـ معتزلي، خارجي . . الخ .

«فلكي يمكن أن يُسمى «الإشراقي» أي القائل بحكمة الإشراق، باسم «مُشْرقي» أيضاً لا بد أن يكون مجموع القائلين بهذه الحكمة قد سموا أيضاً «المُشْرقة» ولكن باحثاً لم يستطع مطلقاً على الرغم من كثرة النصوص التي تتحدث عن حكمة الإشراق أن يجد هذه التسمية في نص من النصوص، وهي تسمية إن وجدت فستكون غير معقولة. لأنه ما دام المقصود بها «من حدث عندهم الإشراق» لا «من هم مشرقون» فلا بد أن تكون التسمية بصيغة اسم المفعول «مُشْرَق» لا بصيغة اسم الفاعل «مُشْرق». وحتى لو فرضنا أن لفظ «المُشرقة» وجد فإن الاسم المنسوب مُشرقي» لا يطلق إلا على الأشخاص فحسب. فالتسمية «حكمية مشرقية» لن تكون محتملة من الناحية اللغوية».

ثم يخلص نلينو إلى القول إلى أن كتاب ابن سينا «الحكمة المشرقية» هو كتاب في المنطق والطبيعيات والالهيات، وأن «منطق المشرقين» هو جزء منه، وأنه معارضة للفلسفة المشائية الأرسطاليسية اليونانية والتي جرى على نحوها في كتابه «الشفاء».

وهذه المعارضة مماثلة لمعارضة الرازي في «المباحث المشرقية».

هذه خلاصة ما قاله المستشرقون نقلناها لأهميتها في إلقاء الضوء على تلك التسمية وعلى تخبط كثير من المستشرقين في تحريكها وفي فهمها.

ولكن الدكتور الزركان يرى أن التقسيم الثلاثي لكتاب الرازي كالتقسيم والترتيب اللذين اتبعهما الرازي في «الملخص» وابن سينا من قبله في كتاب «النجاة» مثلاً مع بعض الاختلاف في التقديم والتأخير.

والكتاب في الفلسفة وهذا ما لاحظ بينس (انظر مذهب الذرة عند المسلمين حاشية ص ٨٠) وليس فيه أثر للإشراق ولا للتصوف ولا لعلم الكلام ـ اللهم إلا في المباحث التي يطرقها الفلاسفة والمتكلمون على السواء (؟). (ص ٨٧).

ويعود الدكتور الزركان ليتساءل عن سر هذه التسمية؟ فيقول:

«ليس عندي من جواب على هذا السؤال اللهم إلا احتمال أن يكون الرازي قد ألفه في بلاد شرقية (كالهند أو افغانستان) بالنسبة إلى بلده الأصلي (الري). أقول هذا بعد أن حاولت أن استشف قصده من المقدمة أو مباحث الكتاب فلم أفلح» (ص ٨٨). والمشكلة تكمن في وجود «المباحث المشرقية» وفقدان «الحكمة المشرقية».

لكن هناك نصوص لابن سينا وغيره تشير إلى استعمال مشرقيين ومغربيين: يقول ابن سينا في «المباحثات» ـ نشره الدكتور بدوي في أرسطوه عند العرب « . . فأخبره أني كنت صنفت كتاباً سميته «كتاب الإنصاف» وقسّمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلتُ المشرقيين يعارضون المغربيين حتى إذا تحقق اللَدَد تقدمتُ بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. . . لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك دلالي مُهلته ولكن اشتغل بمثل الاسكندر وثا مسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم» (ص ١٢١ ـ ١٢٢).

ولهذا فإن ابن أبي أصيبعة يقول: «كتاب الإنصاف: عشرون مجلدة شرح فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين ـ ضاع في نهب السلطان محمود» (٣/٤٣ ـ ٤٤).

ونحن نقول إن استعمال مصطلح ما، قد يكون شائعاً، وقد يكون خاصاً بل أحياناً كثيرة شخصياً ـ كما عند الفلاسفة ـ حيث يرجو واضع هذا المصطلح أن يصبح متداولاً عند غيره من ذوي الفن أو العلم. ولفظ مشرقيين الذي يقابل «مغربيين» إما أن نفهمه بالمعنى اللغوي أو بالمعنى الاصطلاحي، وليس في أصل اللغة ما يدل على تفريق معين بين مشرقيين ومغربيين سوى النسبة إلى المشرق والمغرب. فلا بد من عودة للمعنى الاصطلاحي فإن كان قداستعمله أحد بمعنى ما فهو أولى بأن يفسِّر مصطلحه. ثم إذا كان ابن سينا نفسه يستعمل هذا اللفظ ليدل على تلك المعارضة بين المشرقيين من مشائيي بغداد والمغربيين من الفلاسفة فمن باب أولى أن نفسر كتابه «الحكمة المشرقية» بالتفسير الذي يرتضيه هو لها، ويستعملها فيه. هذا بالإضافة للأدلة التي ساقها نللينو في مقاله.

أما الرازي فإنه ـ كما أرى ـ يستعمل اللفظة بالاستعمال السينوي نفسه تقليداً. وذلك لشغفه تلك الفترة بالشيخ الرئيس. يدلك على ذلك منهجه الذي ذكره في أول كتاب «المباحث المشرقية» إذ يقول:

«وبعد فإن الذي صرفنا وكدنا وكدَّنا إليه تحصيل ما وجدناه في كتب المتقدمين وقرأناه من زُبُر الأولين تحصيلاً نختار اللباب من كل باب ونجتاز التطويل والإطناب مجتنباً فيه عن الإيجاز المتضمن للإلغاز مجتبياً فيه الإفصاح المفيد للإيضاح، ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن البعض ثم نردفها إما بالأحكام وإما بالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشكلة والإعتراضات المعضلة ثم نتبعها إن قدرنا بالحل الشافي والجواب الوافي وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور، ولكنك أيها الطالب خبير بأن العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلاً... وإن الذين يجزمون بموافقة الأولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم في النقير والقطمير يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين وعن مقالاتهم معرضين وبذلك مصرحين لا معرّضين... وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف أيضاً فساد طريقة

قوم نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين وباطل وهجين ظناً منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر فقد انخرطوا في سلكهم. . .

ولما عرفنا أن الفريقين ليسا على المنهج القويم وأن كلا طرفي قصد الأمور ذميم، اخترنا الوسط من الأمرين. . . وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره وإظهار وجه تقريره أشرنا إلى وجه الإشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ثم نجتهد فيه إما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصّلهم المذكور في متفرقات صحفهم ثم نضم إليه أصولاً وفقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها. . . الخ».

ويمكننا أن نلخص منهجه في النقاط التالية:

١ ـ الجمع والإختيار.

٢ ـ التوسط بين الإيجاز والإطناب.

٣ ـ النقض لكل ما هو زائف وغير صحيح.

٤ ـ إيراد الشكوك وحلها.

٥ ـ شرح ما هو مبهم، وتفصيل ما هو مجمل.

٦ ـ التوسط بين قبول كل شيء ـ التقليد ـ ورفض كل شيء ـ التعصب ـ.

٧ ـ التوقف في المسائل التي لم يهتد بعد إلى حلها..

نعود إلى القول: إنه إن كان ابن سينا يعارض الفلسفة المشائية المغربية بالحكمة المشرقية فيقبل ما يقبله، ويرفض ما يرفضه فلا يختلف منهجه في «الحكمة المشرقية» عن منهج الرازي في «المباحث المشرقية» فلا عجب أن يستلهم الرازي من عنوان ابن سينا عنواناً لكتابه ويعارض حكمة ابن سينا المشرقية بمباحثه المشرقية.

يقول الدكتور ماجد فخري:

«المباحث المشرقية» الذي هو كما يوحي عنوانه بمثابة حلقة في سلسلة

أبحاث «الفلسفة المشرقية» التي نبه عليها ابن سينا في أحد مؤلفاته المتأخرة هو كتاب الإشارات والتنبيهات» (ص ٤٣٨).

ثم إننا إذا اعتبرنا لفظة اشراق تعني مدلولاً معيناً توضح لدى المدرسة الأفلاطونية والمدرسة الأفلاطونية المحدثة في حكمة الإشراق عند السهروردي والمعتبر لأبي البركات البغدادي.. فموضوع المباحث غير موضوعها.
فصارت المغايرة في شيئين:

١ ـ في لفظة إشراق ومُشرق ومُشرقية.

٢ ـ في مدلولها.

ولكن ما هي أهمية «المباحث المشرقية»؟.

تكمن أهمية مباحث الرازي في ثلاثة أمور.

الأول: الأهمية العقائدية، والفلسفية. بالنظر إلى موضوعاته لذاتها.

الثاني: الأهمية التاريخية وتظهر جلية في المقارنة بين من كتب في مثل هذه المباحث قبل الرازي وبعده. بل في المقارنة بين المباحث وبين كتب الرازي الأخرى التي تلته.

الثالث: الأهمية العلمية إذ يتناول الرازي في هذا الكتاب مباحث علمية طبيعية (فيزيائية نفسية (سيكولوجية) وفلكية، ورياضية، وغيرها. وبذلك يلقي ضوءاً على موضوعات ما زلنا نجهلها في حلقات تاريخ العلم عند المسلمين.

ولعل الغربيين قد أدركوا أهمية الكتاب فقد كان الكتاب معروفاً لدى يهود اسبانيا ومقاطعة بروفانس بفرنسا. وقد بقيت ترجمة عبرية لبعض أجزاء هذا الكتاب(؟) ألحقها تدروس تدروسي المولود في مدينة آرل بمقاطعة بروفانس في القرن الرابع عشر، بكتاب «عيون المسائل» للفارابي.. ويقول يهودا ناتان وهو من مقاطعة بروفانس في القرن الرابع عشر أيضاً أنه كان يستعين في ترجمته لكتاب «مقاصد الفلاسفة» للغزالي بكتاب المباحث المشرقية.. (كتاب مذهب الذرة عند المسلمين لبينس. ص ٨٢ ـ عن فخر الدين الرازي للدكتور الزركان ص ٨٨ ـ ٨٩).

١٧ ـ مصادر المقدمة:

أنظر ترجمة الإمام فخر الدين الرازي في المصادر التالية:

١ ـ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٥/٣٣ ـ ٤٠.
٢ ـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ـ بتحقيق الحافظ عبد العليم خان ٢/٦٥ ـ ٦٧.
٣ ـ طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني ص ٢١٦ ـ ٢١٨.
٤ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال للحافظ الذهبي ٣/٣٤٠.
٥ ـ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٤/٤٢٦ ـ ٤٢٩.
٦ ـ شذرات الذهب لابن العماد ٥/٢١ ـ ٢٢.
٧ ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ للقفطي ص ١٩٠ ـ ١٩٢
٨ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٣/٣٤ ـ ٤٥.
٩ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٣٨١ ـ ٣٨٤ (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد).
١٠ ـ طبقات المفسرين للسيوطي ص ١٠٠ ـ ١٠١.
١١ ـ طبقات المفسرين للداودي.
١٢ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده ٢/٧٦ و١٠٣ - ١٠٨).
١٣ ـ أبجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي ٣/١١١.

١٤ ـ هدية العارفين في أسماء الكتب والمؤلفين لإسماعيل البغدادي ٦/١٠٧ ـ ١٠٨.
١٥ ـ المقدمة لابن خلدون (ص ٨٣٧ و ٩١٦ و ٩٢١ و ٩٣٠.
١٦ ـ الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى المجلد الأول.
١٧ ـ معارج الوصول لابن تيمية (ضمن المرجع السابق).
١٨ ـ درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.
١٩ ـ تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية.
٢٠ ـ شرح أم البراهين للسنوسي مع حاشية الدسوقي عليه ص ٧١.
٢١ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي بتحقيقنا.
٢٢ ـ مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر بتحقيق د. فتح الله خليف.
٢٣ ـ التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي ١/٢٩٠ ـ ٢٩٦.
٢٤ ـ في علم الكلام للدكتور محمد حسين الذهبي ١/٢٩٠ ـ ٢٩٦.
٢٥ ـ تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/٩٨.
٢٦ ـ كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون لحاجي خليفة.
٢٧ ـ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١١/٧٩ ـ ٨٠.
٢٨ ـ الأعلام للزركلي.
٢٩ ـ موسوعة الإسلام المختصرة (باللغة الإنكليزية) لهاملتون جب ص ٤٧٠ ـ ٤٧١.
٣٠ ـ فخر الدين الرازي للدكتور فتح الله خليف.
٣١ ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد صالح الزركان. (وقد اعتمدت كثيراً على هذين المؤلفين فجزاهما الله خيراً).
٣٢ ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي.
٣٣ ـ أرسطو عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي (وفيه كتاب المباحثات لابن سينا).

٣٤ ـ الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي ٤/٢٤٩ ـ ٢٥١

٣٥ ـ البداية والنهاية لابن كثير ١٣/٥٥.

٣٦ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ٤٣٧ ـ ٤٤٠.

٣٧ ـ ظهر الإسلام أحمد أمين ٤/٨٨ ـ ٩٠.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان المتفرد بقيُّومية الهُوية والوجود. المتوحد بديمومية الوجود والجود. الباطن عن طرف العقل لفرط سطوع أنواره. الظاهر لبصائر أولى الأبصار من شهادته على أفعاله وآثاره. المستولي على جميع الممكنات بالقهر والاستعلاء. المستعلي على الزمان الذي لا نهاية لانتهائه إلى الانتهاء. المقدس عن الفضاء. المنعوت بلا انقطاع ولا انقضاء. المتنزه عن أن يدخل في ملكوته[1] ما يخرج عما عنده من سلسلة القدر والقضاء. فنشهد انه الممجد من جناب أحديته. وتعالي صمديته بما يليق بعظم مجده وجلاله. وكنه كبريائه وكماله. وعلو شأنه وباهر برهانه. وقديم إحسانه وعظيم امتنانه. مع الاعتراف بأنه لا يناسب أدنى ما استأثر به من العزة والعلو أقصى حمد الحامدين ولا يلائم أشدُّ نعوته ظهوراً للممكنات أعلى أثْنية[2] المادحين فتعالى عن متصورات الطالبين المبطلين وتقدس من متوهمات المشبهين والمعطلين وله الحمد حمداً يتضاءل[3] عن حمل أعبائه السموات السبع والأرض. ويحار في بحارِ أنواره العُلْويون والسفليون. ويحترق

---

(١) في نسخة: مملكته.

(٢) أثنية: جمع ثناء، وهو وصف بمدح أو ذم. أنظر القاموس المحيط للفيروز آبادي ٤/٣١٠.

(٣) تضاءل وضاءل شخصه: صغره. وتضاءل: أخفى شخصه قاعداً وتصاغر» (القاموس المحيط ٤/٥).

بلمعة من شروق بروقه الروحانيون والجسمانيون. سبحان ربك رب العزة عما يصفون. وسلامٌ على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

ثم صلوٰت على المخصوص بالنفس القدسية. والرياسة[1] الإنسية. محمد المصطفى وعلى آله وأصحابه صلوٰت لا ينقطع امتدادُ أمدِها. ولا يرتفع استعدادُ عَددها.

وبعد فإن الذي صرفنا وكدنا وكَدَّنا إليه تحصيل ما وجدناه في كتب المتقدمين وقرأناه من زُبُر الأولين[2] تحصيلاً نختار اللباب من كل باب ونجتاز التطويل والإطناب مجتنباً فيه عن الإيجاز المتضمن للإلغاز مجتبياً فيه الإفصاح المفيد للإيضاح ويكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن البعض ثم نردفها إما بالإحكام وإما بالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشكلة والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها إن قدرنا بالحل الشافي والجواب الوافي وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور وينقض كلام الجمهور ولكنك أيها الطالب خبير بأن العاقل لا يحيد عن المألوف إذا وجد إلى تقريره سبيلاً ولا يرغب عن المعروف إذا وجد عليه دليلاً جملة أو تفصيلاً وان الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير ويحرمون مفارقتهم في النقير والقطمير[3] يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم مُعترضين وعن مقالاتهم مُعْرِضين وبذلك مُصرحين لا مُعَرِّضين[4] فإن كان ذلك مردوداً غير مقبول فقد صار المتقدم مقدوحاً فيه لمخالفته متقدميه واعتراضه على كلام معلميه وان كان ذلك مَشْرِباً هنيئاً ومنهجاً سَنياً. ونحن بِزَعْم هذا المقلد مأمورون

---

(١) في نسخة: والرسالة.

(٢) زُبُر الأولين: كتب المتقدمين من الفلاسفة اليونانيين من أمثال أفلاطون وأرسطو.

(٣) النقير: النكتة في ظهر النواة (القاموس ٢/١٤٧) والقِطمير والقِطمار بكسرهما شِقّ النواة أو القشرة التي فيها أو القشرة الرقيقة بين النواة والتمرة أو النكتة البيضاء في ظهرها» (القاموس ٢/١٢٠).

(٤) من التعريض وهو خلاف التصريح.

باقتفاء آثارهم والاهتداء بأنوارهم فقد صارت طريقتنا في التعمق في المضائق والخوض في لجج بحار الدقائق التي ربما تأدت مصادمات شُعَبها ونهاياتها واصطكاكات أواخرها وغاياتها إلى ترك بعض المقبولات والأعراض عن بعض المشهورات هي المقصد القويم والصراط المستقيم فصار فَتْواهم بوجوب اتباع الأولين موجباً عليهم ترك ذلك والتمسك بالأدلة والبراهين. وكما عرفت تناقض مقالات هذه الفرقة فاعرف أيضاً فساد طريقة قوم نصبوا أنْفسهم للإعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غَثٍ وسَمين وباطل وهجين[1] ظناً منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر فقد انخرطوا[2] في سِلْكهم وانجذبوا إلى جانبهم. كلا فلم يحصلوا من ذلك إلا على إظهار بلادتهم الوافرة وغباوتهم الظاهرة وكما لهم في النقصان وأخذهم مجامع الجهل والنسيان.

ولما عرفنا أن الفريقين ليسا على المنهج القويم وان كِلا طَرَفي قصد الأمور ذميم اخترنا الوَسَط من الأمرين والقول الأحسن من القولين وهو أن نجتهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره وإظهار وجه تقريره أشرنا إلى وجه الأشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ثم نجتهد فيه إما بتأويل مجملهم أو بتلخيص مفصلهم[3] المذكور في متفرقات صحفهم ثم نضمُّ إليه أصولاً وفَّقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريرها وتفصيلها مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكين السابقين فيكون كتابنا هذا كالمتضمِّن لكل ما في غيره من جنسه والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية ونكت علمية وأسرار حكمية وأسئلة متوجهة قادحة وأجوبة لائحة واضحة ولا يَعْترف لي بما ذكرته إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على

---

(١) الغثّ والسمين من الكلام: الجيد والرديء. وفي الأصل الغَث: الهزيل. والهجين من الهُجْنة وهي من الكلام ما يعيبه، وفي العلم إضاعته. والهجين اللئيم، وعربي وُلد من أمة أو مَنْ أبوه خيرٌ من أمّه. (القاموس ٤/٢٧٧).

(٢) يقال: انخرطت الخرزة في السلك أي انتظمت.

(٣) في نسخة: محصلهم.

مضمون مصنفات العلماء حتى يمكنه التمييز بين القديم والجديد والطارف والتليد[1].

ولما كان كتابنا مشتملاً على أشرف العلوم الحِكمية وأرفع المباحث الحقيقية أردنا أن نخدم به خزانة كتب أفضل العالم حسبَاً ونَسباً وموروثاً ومُكْتسباً وهو مولانا الصاحب الصدر الأجل الكبير المنعم الأستاذ قوام الدولة والدين صدر الإسلام والمسلمين مَلِكُ الوزراء شرقاً وغرباً أبو المعالي سُهيل بن العزيز المُسْتوفي الذي خصه الله بأفضل ما يناله القوى البشرية وأكمل ما يصل إليه القوى النفسانية أما ما يتعلق بقوته النظرية فلأنه هو الأستاذ في عَقليِّها ونقليِّها حقاً والخِرِّيت[2] في بيداء معضلاتها صدقاً والواصل إلى نهايات مجازات الأفكار والمتعمق في لجج بحار الأسرار وأما ما يتعلق بقوته العملية فلاكتسابه من الأخلاق أوساطها الفاضلة وترفعه عن أطرافها المفرطة الباطلة ولما استجمعت نفسه الشريفة الكمال في القوتين وحازت جهات السعادة من الجانبين لا جرم استعد لرياسة النفوس بقوة نفسانية ولسياسة الأبدان بكمالات جسمانية لا جرم فوضت العناية الأزلية والرحمة السرمدية إليه زمام الأحكام في النقض والإبرام بالنسبة إلى الخاص والعام من أهل الإسلام فنسأل الله تعالى أن يُمتِّع المسلمين بطول بقائه وأن يديم إفاضة حَبائه وأن يوفقنا بفضله وطَوْله لإتمام هذا المطلب العظيم والمقصد الكريم الذي قصدناه فإنه لا تتم الصالحات إلا برحمته ولا تعم البركات إلا من نعمته.

ثم إن رتَّبنا هذا المجموع على ثلاثة كتب ولنشر إلى ترتيب هذا المجموع على وجه كلي ثم نكتب فهرس الأبواب والفصول ثم نخوض في المقصود. أعلم أنه قد ثبت أن كل ما كان أعم كان عِلمنا به أكمل وأتم. ولما كان الوجود أعم الأمور وأشملها لا جرم ابتأدنا في كتابنا الأول بالبحث عنه وعن خواصه وعن أحكامه ثم ذكرنا بعد ذلك ما يقابله وهو العَدَم ثم ذكرنا بعد ذلك ما يكون قريباً من الوجود في الشمول والعموم وهو الماهية والوحدة والكثرة ثم

---

(١) الطارف: المال المستحدث. والتليد: القديم.

(٢) الخريت: الدليل الحاذق (القاموس ١ /١٤٧).

لما فرغنا عن المباحث المتعلقة بهذه الأمور العامة انتقلنا عنها إلى ما ينقسم الموجود إليه انقساماً أولياً وهو الواجب والممكن واستقصينا القول في البحث عن حقائقهما وخواصهما وأحكامهما ثم انتقلنا إلى المباحث المتعلقة بالقدم والحدوث لأن الموجود قد ينقسم إليهما أيضاً انقساماً أولياً على بعض الاعتبارات فهذا جملة ما يشتمل عليه الكتاب الأول.

وأما الكتاب الثاني فإنه مشتمل على أقسام الممكنات. وذلك لأن المُمكن ينقسم بالقسمة الأولى إلى جَوهر وعَرَض فلا بد من ذكرهما ثم ذكر الخواص المشتركة بينهما، ثم ذكر خواص الجوهر من حيث هو جوهر، ثم ذكر خواص العرض من حيث هو عرض فلا جرم جعلنا هذا الكتاب الثاني مشتملاً على مقدمة وجملتين: (أما المقدمة) ففي بيان خواص الجوهر من حيث هو جَوْهر وخواص العَرض من حيث هو عرض. ثم إنما قدمنا الجملة المشتملة على أحكام الأعراض لعلة سنذكرها بعد ذلك وأوردنا في هذه الجملة المقولات التسع التي هي الأعراض.

ورتبنا هذه الجملة على فنون خمسة وجعلنا الفن الأول في الكَمّ وأحكامه وأقسامه وذكرنا في هذا الفن ما يتناهى وما لا يتناهى والمباحث المتعلقة بالنهاية وذكرنا فيه أيضاً أحكام الخط والسطح والجسم وذكرنا فيه أيضاً حقيقة المكان ومذاهب الناس فيه ثم ذكرنا حقيقة الجهة وكيفية تحددها بالمركز والمحيط وإنما جعلنا هذه الأشياء في هذا الفن لأن كلها بحث عن أحوال الكم وأحوال أقسامه.

وأما الفن الثاني فقد جعلناه مشتملاً على أحكام الكَيْف ورتبناه على مقدمة وأربعة أقسام فذكرنا في القسم الأول الكيفيات المحسوسة. وبدأنا فيها بالكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة والثِقَل والخِفَّة واللُزوجة والهَشاشة وغيرها وحققنا القول في حدودها ورسومها وخواصها ورفعنا(1) الأقوال الباطلة المذكورة فيها ثم ذكرنا

(1) في نسخة: زَيَّفنا.

بعد ذلك الكيفيات المُبْصَرة من اللون والضوء وبعد ذلك المسموعة والمشمومة والمَذُوقة والملوسة. وذكرنا في القسم الثاني أحوال الكيفيات التي تسمى بالقوة واللاقوة وذكرنا في القسم الثالث أحوال الكيفيات النفسانية مثل العِلْم والخُلُق واستقصينا القول في أحكام العلم والعالِم والمعلوم. وفصَّلنا القول في أصولها وفروعها تفصيلاً لا يوجد مثله في كتب المتقدمين وذكرنا في القسم الرابع الكيفيات المختصة بالكميات مثل الاستدارة والتثليث والتَربيع والزاوية والشكل وغير ذلك وعند هذا يتم الفن الثاني.

وأما الفن الثالث فقد ذكرنا فيه المقولات النسبية وهي السبع الباقية فبدأنا أولاً بذكر حقيقة الإضافة وخواصها وأحكامها وأنه هل لها وجود في الأعيان أم لا ثم ذكرنا أقسامها كالكُلِّي والجزئي والمُماس والمُشافع والمُلْتصق وهذه الأبواب تجد كل واحد منها في موضع آخر من كتب الحكماء لكنا جمعناها في باب الإضافة لأنها لمَّا كانت أموراً إضافية كان الأولى ذكرها في باب الإضافة ثم ذكرنا بعد ذلك حقيقة الوَضْع والأين والمَتى والجدة وأن يفعل وأن ينفعل وبينا خواصها وأحكامها وعند هذا يتم الفن الثالث.

ثم إنا لما نظرنا في مقولة أن يفعل وجدناها عبارة عن تأثير العلة في الشيء وأما مقولة أن ينفعل فهي الحرَكة لا غير فلا جرم ذكرنا في الفن الرابع أحكام العِلّة والمعلول وفي الفن الخامس أقسام الحركة.

ثم رتبنا الفن الرابع على مقدمة وأربعة أقسام وخاتمة أما المقدمة ففي بيان حد العلة وشرحنا في الأقسام الأربعة أحوال العلل الأربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وشرحنا في الخاتمة الأمور المشتركة بينها.

وأما الفن الخامس فقد ذكرنا فيه أحكام الحركة والزمان فهذا ما في الجملة الأولى وأما الجملة الثانية فهي مشتملة على أحكام الجواهر وفيها ثلاثة فنون:

الفن الأول في البحث عن أحوال الأجسام وفيه أربعة أبواب: (الباب الأول) في أحكام الجِسم من حيث هو جِسم. (الباب الثاني) في أحكام

الأجسام البسيطة. (الباب الثالث) في الأفعال والانفعالات. (الباب الرابع) في الكائنات التي لا نفس فيها.

الفن الثاني: في علم النفس وفيه ثمانية أبواب سيأتي شرحها.

الفن الثالث: في العَقْل وهو فصل واحد وعند هذا يختم الكتاب الثاني.

وأما الكتاب الثالث في الإلهيات المَحضَة ففيه أربعة أبواب:

(الباب الأول) في إثبات واجب الوجود ووَحْدته وتقدُّسِه عن جهات الكثرة ومُشَاكلة الجواهر والأعراض.

(الباب الثاني) في شرح صفاته وشرح علمه بالكليات والجزئيات وشرح إرادته وقدرته وكونه تاماً وخيراً محضاً وحقاً محضاً وجَواداً. وأن العقول البشرية قاصرة عن الإحاطة به وكمية أقسام أسمائه.

(الباب الثالث) في أفعاله. وفيه بيان كيفية صدور أفعاله عنه واستقصاء القول فيما يقال من العقول العشرة وكيفية ترتبها وكيفية تكون الأسطقسات عنها ثم بيان ان الممكنات لا يوجد شيء منها إلا بقضائه وقَدَره. ثم بيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي.

(الباب الرابع) مشتمل على بيان ضرورة وجود النبي والإشارة إلى خواصه وعند هذا يختم[١] الكتاب. (وأما مايُذكر بعد ذلك من علمي الأخلاق والسياسات فسنكتب فهيما كلاماً محرراً ان ساعد التقدير التدبير[٢] وأنت إذا

---

(١) في نسخة: يقطع.

(٢) ختم الإمام الرازي كتاب «المباحث» بمبحث «النبوات» قال في نهايته:
«وأما أن النبي كيف ينبغي أن يشتغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي أن يبين الشرائع فذلك يتعاق بالسياسات. وأما بيان تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه فذلك مما يتعلق بعلم الأخلاق ولو أخّر الله تعالى في الأجل لجمعنا في هذين العلمين كلاماً محرراً وضممناه إلى هذا الكتاب». =

تأملت ترتيب كتابنا وجـدته مبتدأ بأعـم الأمور نازلاً منه إلى الأخص فـالأخص فالأخص ولما فرغنا من الإشارة إلى كيفية الترتيب فلنذكر الآن فهرس الأبـواب والفصول وبالله التوفيق.

= ويبدو أن الرازي كان حينذاك متـأثراً بمنهـج التأليف الفلسفي اليـوناني الـذي يجعل مبـاحث الفلسفة تشتمل على: المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسـيـاسة. وبـذلك يكون قد أهمل: المنطق أولاً ثم الأخلاق والسياسة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتـاب الأول في الأُمور العـامة ومـا يجري مجـراها ومَجْـرَى أنواعِهـا وهي : الوجود والماهية والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والقِـدَم والحدُوث وفيه خمسة أبواب .

الباب الأول
في الوجود
وفيه عشرة فصول

الفصل الأول في أنه غني عن التعريف[1]

أعلم أن التعريف على وجهين: أحدهما أن يكون الغرَض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل، وثانيهما أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة مُنبِّهة وان كانت أخفى من المعرَّف في نفس الأمر[2] فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز وأما على الوجه الأول فغير جائز خلافاً لبعضهم. فإنهم يُعرِّفون الوجود بأنه: الذي يَصُح أن يُعْلم ويُخبر عنه وربما يقولون: إنه الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً وهذه التعريفات غير صحيحة أما أولاً فلأنه لا بد فيها من استعمال لفظة: ما أو الذي أو الأمرْ أو الشيء وكلها مرادفات للوجود ولا شك أن بين مفهومات هذه الألفاظ الأربعة تفاوتاً مذكوراً بين الباحثين (وأما ثانياً) فلأن الصحة[3] أخفى من الوجود لأنها عبارة عن لا امتناع الوجود أو العدم أو هما. والعلم بالوجود متقدم على العلم بلا امتناعه.

(١) غنيٌّ عن التعريف أي لا ينطبق عليه التعريف بالجنْس والفصل بمعنى آخر هو من اللامعرَّفات، والتي منها الأجناس العليا التي لا جنس فوقها أعلى منها تدخل تحته. (راجع اللامعرفات في أسس المنطق الصوري ومشكلاته للدكتور محمد علي أبو ريان والدكتور علي عبد المعطي محمد ـ دار النهضة العربية ١٩٧٦ ص ١٥١ ـ ١٥٢ وكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي ص ٨١ ـ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ ـ.

(٢) قد يطلق على الأول التعريف بالحدّ وعلى الثاني التعريف بالرَّسْم والأول ينصب على ذكر الصفات الذاتية للشيء المعرَّف والثاني يهتم بذكر الصفات العرضية واللازمة للشيء.

(٣) قول الرازي «الصحة» عائد إلى قوله في التعريف الأول للوجود «الذي يَصُحُّ».

وكـذلك الخبر[1] هو القـول المقتضي بصـريحـه نسبـة معلوم إلى معلوم آخـر بالنفي أو الإثبات. وكل ذلك مما لا يُعرف إلا بـالوجـود. وكذلـك القول في الـرسم الثاني فـإن الجمهور يَعـرفون الـوجود ولا يعـرفون أنـه يجب أن يكون فاعلاً أو منفعلاً ولأن الفاعل موجود له أثر في الغير ومعـرفة ذلـك متوقفـة على معرفة الوجود فَبَطُلَ الرَّسْمان.

واعلم أنه ليس يجب أن يكون كل تصور مكتسباً وإلا لزم التسلسـل أما في موضوعـات متناهيـة وهو الـدَّوْر[2] أو غير متنـاهية وهـو المسمى بالتَّسَلْسـل المطلق[3]. وإذا عرفت ذلـك فنقول يجب علينـا أن نبين أموراً ثـلاثة في هـذا الموضع: الأول أن الوجود أولي التصور، الثاني أنـه يمتنع تعـريفه، والثـالث أنه أول الأوائل في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة.

أمـا بيـان الأول فمن وجهين: الأول أن العلم بـأن الأمـر لا يخلو عن النفي والإثبـات علم أولي بديهي والتصـديق مسبـوق بالتصـور[4]. فهـذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم.والسابق على الأوَّلي أَوْلى بأن يكون أولياً فتصور الوجود أَوَّلي، الثاني أن علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب والـوجود جـزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بـالكل فعلمـه بالـوجود سـابق على علمه بوجوده.والسـابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً[5] فإن قيل

---

(١) قوله «وكذلك الخبر» راجع إلى قوله في التعريف الأول: «ويُخْبر عنه».

(٢) الدور هنا توقف كل واحد من التصورين على الآخر.

(٣) أي التسـلسـل إلى غير نهاية. وكلا الدور والتسلسل باطل في مذهب الرازي كما سيأتي.

(٤) في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي رحمه الله: «إذا أدركنا حقيقة فإما أن نعتبرها من حيث هي هي من غيـر حكم عليها لا بـالنفي ولا بالإثبـات وهو التصـور، أو نحكم عليها بنفي أو إثبات وهو التصديق» (ص ٢٥). ومن تعريف الرازي يتبين أنه يـرى أن التصديق هـو إدراك المـاهية مـع الحكم عليها بـالنفي أو الإثبات وبهـذا يكون التصـديق مركبـاً لا بسيـطاً. وبعضهم جعل التصديق مجرد إدراك النسبة بين تصورين وبهذا يكـون التصديق بسـيطاً. فقد عرف الغزالي التصور بأنه العلم بذوات الأشيـاء كعلمك بـالإنسـان والشجـر والسماء. وعـرف التصديق بأنه العلم بنسبة هذه الذوات المتصـورة بعضها إلى بعض إمـا بالسلب أو بـالإيجاب كقولك: الإنسـان حيوان والإنسان ليس بحجر» (معيار العلم ص ٦٧).

(٥) تصور الوجـود بديهيّ أو أَوَّلي كمـا في «المحصل» أيضـاً حيث يقول: «تصـور الوجـود والعدم =

لم لا يجوز أن يكون علم الإنسان بوجود نفسه مكتسباً؟ قلنا: إبطال ذلك سيأتي في علم النفس وبتقدير التسليم لا يقدح في المقصود لأنا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على المدلول ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر لاستحالة الدَّوْر والتسلسل فلا بد أن ينتهي إلى دليل لا يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل آخر فيكون العلم بوجود ذلك الدليل أولياً لكن تصور الوجود سابق على ذلك العلم الأولي والسابق على الأوَّلي أَوَّلي بأن يكون أولياً فإذاً الوجود أولي التصور وهو المطلوب.

وأما بيان أن الوجود لا يمكن تعريفه فلأن تعريفه إما أن يكون بنفسه أو

= بديهي لأن ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك، ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود، وإذا كان العلم بالمركب بديهياً كان العلم بمفرداته كذلك» (ص ٧٦).

وقد لخص عضد الدين الإيجي أدلة القائلين بأن الوجود بديهي في ثلاثة وجوه:

الأول: أنه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة، وجزء المتصور بالبديهة بديهي وعلى التنزل فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجودُه ويكون وجوده ضرورياً دفعاً للتسلسل.

الثاني: قولنا: الشيء إما موجود أو معدوم بديهي.

الثالث: أنه لو كان مكتسباً فإما بالحد أو بالرسم والقسمان باطلان.

أما تعريفه بالحد فلأنَّ الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط.. وأما تعريفه بالرّسم فلوجهين: أحدهما: أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه.

والثاني: أن الرسم يجب أن يكون بالأعرَف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء. وأيضاً: فهو أعم المفهومات والأعم جزء الأخص والجزء أعرف.

وأما القائلون بأنه كَسْبي أي ليس ضرورياً ولا أولياً فكانت حجتهم بأن الوجود إما نفس الماهية فلا يكون بديهياً كالماهيات، وإما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعاً لها فلا يكون بديهياً أيضاً.

والوجه الثاني: أنه لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا تبرهن على القضايا البديهية فلو كان ضرورياً لم يعرفوه.

وأخيراً هنالك القائلون بأنه لا يتصور واحتجوا بأمرين:

الأول: أن تصوره يكون بتحيزه عن غيره وليس غيره عدم لا يُعقل إلا بعد الوجود فيلزم الدَّور.

الثاني: التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع المثلان».

(راجع تفصيل المسألة في «المواقف» لعضد الدين الإيجي ص ٤٣ ـ ٤٦).

بما يكون داخلاً فيه أو بما يكون خارجاً عنه. والأول باطل لاستحالة كونه معلوماً قبل كونه معلوماً. والثاني باطل لأن أجزاء الوجود إما أن تكون وجودية أو لا تكون فإن كانت وجودية كان للوجود الواحد وجودات وأيضاً فلأنه يلزم أن يكون الشيء محتاجاً إلى مثله وان لم تكن وجودية فعند اجتماعها إما أن تحدث لها صفة الوجود أو لا تحدث فإن لم تحدث كان الوجود عبارة عن مجموع الأمور العَدَمية وإن حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود أو قابلاً له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابِلِه أو فاعِلِه[1] فيكون تعريف الوجود بذاته تعريفاً له بما هو خارج عنه لا بما هو داخل فيه.

وأما تعريفه بلَوازمه فهو أيضاً باطل لأنا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن ذلك الأمر معرفاً له، واتصافه به عبارة عن ثبوت ذلك الوصف له فلو عرَّفنا الوجود المطلق بأنه الذي وجدت له الحالة الفلانية كناقد عرفنا الوجود المطلق بالوجود الخاص لكنا بينا أن المطلق جزء من المخصوص فيلزم منه تعريف البسيط بالمركب وذلك محال فثبت أنه لا يمكن تعريف حقيقة الوجود.

والذي وصل إلينا ممن قبلنا في هذا الموضع أن تعريف الوجود إما أن يكون بالحَدّ وبالرَّسم[2] والأول باطل لأن الحد مركَّب من الجنس والفصل

(١) الفاعل: ما يصدر عنه الفعل فكل ما يؤثر أو يفعل فهو فاعل، ويقابله المنفعل أو القابل وهو ما يقع عليه الفعل» (المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ٢/١٣٥).

(٢) التعريف قد يكون بالحدّ التام وهو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين أو بالحد الناقص وهو ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد، أو بالرسم التام وهو ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، أو بالرسم الناقص وهو ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة..

(راجع التعريفات للجرجاني ١١٢ و١٤٧ ـ ١٤٨ والتقريب لحد المنطق لابن حزم الأندلسي ص ١١٠ ـ ١١٤، ومعيار العلم لأبي حامد الغزالي ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨ والمنطق الصوري والرياضي للدكتور بدوي ٧٥ ـ ٨١ وأسس المنطق الصوري ومشكلاته للدكتور محمد علي أبو ريان ١٤٥ ـ ١٦٠ والمعجم الفلسفي للدكتور صليبا ١/٤٤٦ ـ ٤٥٠ و ٦١٥).

وليس للوجود جنس ولا فصل، والثاني باطل لأنا عند الإستقراء وجدنا الوجود أعْرَف من كل ما يحاول تعريفه. وهذا الكلام ضعيف. أما قوله الحد مركب من الجنس والفصل فقد عرف بطلانه في المنطق. وأما قوله الوجود غير مركب منهما فلم يبرهن عليه بل اقتصر على الدعوى[1]، وقوله لا يمكن ترسيمه غير مبرهن لأن الاستقراء لا يفيد العلم[2].

وأما بيان أنه الوجود أول الأوائل في التصورات فقد قيل فيه بأنه أعم الأمور والأعم جُزْء للأخص[3] والعلم بالكُل متوقف على العلم بالجزء والذي يحتاج العلم بالشيء إلى العلم به يكون لا محالة أعرف فالوجود أعرف. وهذا ضعيف لأن قوله الأعم جزء للاخص ليس كذلك على الإطلاق فإن الوصف الخارجي العام لا يكون جزءاً من الموصوف والوجود وصف خارجي فلا يلزم ما قالوه.

ويمكن أن يقال في بيان إن الأعم أعرف على الإطلاق أن النفس الإنسانية قابلة للتصورات وفاعلها دائم الفيض ومتى وجد القابل والفاعل كان عدم الفعل لأجل عدم شرط أو حصول مانع. والأول ها هنا باطل لأن كل ما كان أعم الأمور كان كل ما عداه أخص منه والأعم لا يكون مشروطاً بالأخص. والثاني أيضاً ها هنا باطل لأن صور الأمور الخاصة قد تكون مُتعاندة[4] وهي بأسرها لا تعاند صورة ما يعُمُّها ولكن كل ما يعاند العام فهو

---

(١) إخضاع مفهوم الوجود لمنطق الكليات الخمس: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يجعل أمر البحث عن «جنس أعلى» للوجود مستحيلاً مما لا يدعو إلى البرهنة عليه لوضوحه. وبما أن التعريف المركب من الجنس القريب والفصل القريب وهو الحد التام يجعل من الوجود كمفهوم بسيط، مركباً من وجودين: الجنس والفصل، فإن هذا الحد غير جائز لأنه يعود بالنقض على مفهوم الوجود نفسه. ولعله لهذا السبب إن دعوى أن الوجود غير مركب من الجنس والفصل دعوى لا تحتاج عند من يستدل بها لبرهان وذلك لوضوحها التام.

(٢) اللهم إلا إذا اعتبرنا أن الاستقراء هذا تام، وليس استقراء ناقصاً.
ولا بد من الإشارة إلى أن الرازي لا يرفض كون الوجود غير معرَّف لأنه أقره قبل ذلك وإنما هو يعارض الأدلة بأنها ضعيفة وإن لم يعارض النتيجة نفسها التي تؤدي إليها هذه الأدلة.

(٣) في نسخة: من الأخصّ.

(٤) في نسخة: ومتغائرة.

معاند للخاص فإذاً كلما كان الشيء أعم كان المُنافي له والشُّرط فيه أقل ومتى كان المنافي أقل(١) كان وجوده أولى بالوقوع على ما بيناه ولما كان الوجود أعم الأمور وهو لازم للماهيات على ما سيظهر كان انتِقاشُ النفس به أكثر من انتقاشها بغيره وأوْلى وأحق وأقدم ولا معنى لكون الوجود أول الأوائل في التصورات إلا ذلك.

فاعلم أن الخَصْم له في هذه المسألة مقامان: أحدهما أن يقول ماهية الوجود غير متصورة، والثاني أن يقول ماهية الوجود وإن كانت متصورة إلا أن ذلك التصور غير أولي بل مكتسب.

أما المقام الأول فله أن يقرر ذلك بوجوه أربعة: أولها لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري تعالى معلومة لكن التالي باطل باتفاق الحكماء والبراهين المذكورة في موضعه فالمُقدَّم كاذب. وبيان الشرطية(٢) أنه ثبت بالبرهان أن الوجود من حيث أنه وجود حقيقة واحدة في حق الواجب والممكن وثبت أن حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرد عن سائر القيود وأنه لا يجوز أن تكون له ماهية سوى الوجود تتقوم بالوجود أو يعرض لها الوجود فإذا كانت حقيقة واجب الوجود هي نفس الوجود المقيد بالقيود السلبية فلو كانت حقيقة الوجود متصورة لكانت حقيقة الباري تعالى لا محالة متصورة. وثانيها أن تصوُّر الشيء إنما يكون بارتِسام صورةٍ مساويةٍ للمُتَصوَّر في المُتَصوِّر فلو تصورنا حقيقة الوجود لارتسمت صورة مساوية لماهية الوجود فينا ولا شك أن الذي يتصور الوجود موجود فيلزم أن يجتمع فيه من الوجود صورتان ويلزم منه اجتماع المِثْلين وهو محال. ثم إذا تصورنا الوجود وتصورنا بعد ذلك سواداً موجوداً لزم اجتماع الوجودين مرة أخرى وذلك محال(٣). وثالثها أن الوجود على ما بينتموه بسيط والبَسيط غير معقول الحقيقة. ورابعها

(١) في نسخة: ومتى كان كذلك.

(٢) يقصد بالشرطية قوله في القياس الشرطي الاقتراني: «لو كان الوجود حقيقة معلومة لكانت حقيقة الباري تعالى معلومة».

(٣) في نسخة: مرةً واحدة وذلك باطل.

أن الوجود لا يعرف بالحقيقة لا[1] إذا عرف تميزه عن غيره ومعنى تميز الشيء عن غيره أنه ليس هو ذلك الغير وذلك سلب مخصوص والسلب المخصوص يتوقف تعقله على تعقل مطلق السّلب لما بينا ان المطلق جزء من المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فإذاً العلم بالوجود يتوقف على العلم بالسلب المطلق لكن السلب المطلق لا يمكن تعقله إذ العدم إنما يُعقل إذا أُضيف إلى الوجود فحينئذ يتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر فيكون دوراً وذلك يمنع من تعقل حقيقة كل واحد منهما.

وأما المقام الثاني فهو أن تقع المساعدة على أن تصور الوجود حاصل وتقع المنازعة في أن تصوره أوّلي. ولهم أن يذكروا شُكوكاً خمسة في ذلك.

أولها أن الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولية وما كان كذلك كان في معقوليته تبعاً للغير فإذاً معقولية الوجود تبع لمعقولية معروضاته التي هي الماهيات التي هي غير أولية التصور فالوجود التابع تصوره لتصورها أولى أن لا يكون أوليَّ التصور.

وثانيها لو كان الوجود أولي التصور لكان كونه مُشتركاً بين الموجودات وزائداً على ماهياتها أولياً بديهياً. لأن كونه مشتركاً وزائداً ان كان عين كونه وجوداً فالإلزام ظاهر وان كان لازماً من لوازمه والملزوم علة اللازم والعلم بالعلة علّة للعلم بالمعلول فيلزم من تصور ماهية الوجود العلم بوجود لازمه ومن العلم بذلك اللازم العلم باللازم الثاني وهلم جراً في جميع اللوازم بالغةً ما بلغت. وكون الوجود مشتركاً وزائداً إذا كان من جملة لوازم ماهية الوجود سواء كان لازماً قريباً أو بعيداً فيلزم من كون الوجود أولي التصور أن يكون العلم بهذين اللازمين أولياً ولما لم يكن كذلك فالوجود ليس أولي التصور.

وثالثها أن قوماً اشتغلوا بتعريف ماهية الوجود ولو كانت ماهية الوجود متصوَّرةً لهم تصوراً أولياً لاستحال منهم طلب ما هو حاصل عندهم كما أن

---

(١) هكذا العبارة في الأصل وفيها اضطراب ولعله لا يستقيم المعنى إلا إذا قرئت على الوجه التالي: «إن الوجود لا يعرف بالحقيقة لأنه إذا عُرِف عُرف تميّزه عن غيره...».

العلم بان الكُـلَّ أعظم من الجزء لمّـا كان حـاصلاً عنـدهـم امتنع منهم طلب ذلك بالبرهان.

ورابعها أن الوجود الذهني يجب أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي لكن كلّما كان أشد جزءاً فهو أَوْلى بالجوهرية والوجـود الخارجي فيجب أن يكـون الأَوْلى بالحضور في الذهن هو الأمور الجزئيـة والوجـود أعمُّ الأمور فهـو أَوْلى بأن يكون حضـوره في الذهن متـأخراً عن حضـور غيره فـإذاً لا يكون تصـوره أولياً.

وخامسها أنه لو كان تصوره أولياً لما احتيـج في ذلك إلى البـراهين ولما وقـع الخلاف في أنـه هل هـو من قبيل الأوليـات أم لا علمنا أنـه ليس بـأولي التصور. والجواب عما تمسكوا بـه أولاً[1] أن ذلك بنـاء على أن ماهيـة الباري تعالى وحقيقته هي الوجود المجرد ونحن لا نقول بذلك وإن كـان ذلك مـذهباً للشيخ[2] ولأكثر السابقين ولا شك أن من قـال بذلـك فلا جـواب له عن ذلـك الكـلام. والجواب عمـا تمسكوا بـه ثانيـاً[3] أنـا سنبين في علم النفـس أنـه

---

(١) الكلام عائد على ما ذكره الرازي في المقام الأول، وهو الوجه الأول.

(٢) يقصد الشيخ الرئيس أبا علي بن سينا الفيلسوف المشهور.

وقد ذكر في «الإشارات والتنبيهات» أن «واجب الوجود لا يشـارك شيئاً من الأشيـاء في ماهيـة ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود. . . فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشيـاء في معنى جنسي ولا نـوعي فـلا يحتـاج إذن إلى أن ينفصـل عنهـا بمعنى فصلي أو عـرضي، بـل هـو ينفصـل بـذاتـه. فـذاتـه ليس لهـا حـد إذ ليس لهـا جنـس ولا فصـل».

الإشارات والتنبيهات بشرح نصير الدين الطوسي وتحقيق الدكتور سليمان دنيا. وانـظر النجاة بتحقيق الدكتور ماجد فخري ص ٢٦٧ ـ ٢٧١. وأرسطو عنـد العرب للدكتـور عبد الـرحمن بدوي وفيه نص «المباحثات» لابن سينـا ص ١٦٠ و ١٧٤ والشفاء لابن سينـا قسم الإلهيات ـ الجـزء الأول بتحقيق الأب قنواتي وسعيـد زايد ص ٣١ والثـاني بتحقيق محمد يـوسف موسى وسليمـان دنيـا وسعيـد زايـد ص ٣٤٤ و٣٤٧ و ٣٥٠. وقـد خصص الغـزالي في «تهـافت الفلاسفة» فصلاً لإبطال قولهم أن الأول لا يجوز أن يشـارك غيره في جنس ويفـارقه بفصـل، وأنـه لا يتطرق إليـه انقسام في حق العقـل بالجنس والفصـل» (نشره بـويج ص ١٤١ ـ ١٤٦ ونشـره سليمـان دنيـا ص ١٦١ ـ ١٦٧ وانـظر أيضـاً «تهـافت التهـافت» لابن رشـد ٢/٥٦٣ ـ ٥٩٠.

(٣) يقصد ما جاء في الوجه الثاني من أن تصور الشيء إنما يكون بارتسـام صورة مسـاوية للمتصـوَّر في المتصوِّر».

يكفي في إدراكنا لذاتنا حضور ذواتنا لذواتنا من غير أن يحتاج فيه إلى استحضار صورة مساوية لِذَواتنا في ذواتنا فكذلك ها هنا يكفي في إدراكنا لحقيقة الوجود حصول الوجود لذواتنا ولا حاجة إلى استحضار صورة أخرى من الوجود في ذواتنا فاندفع الإشكال. والجواب عما تمسكوا به ثالثاً[1] أنا سنبين أن البسيط يمكن أن يكون معقولاً. والجواب عما تَمسكوا به رابعاً[2] أنا لا نُسَلِّم أنَّ تعقل حقائق الأشياء يتوقف على تعقل أنها ليست غيرها وذلك لأن العلم بأن حقيقة ماهية ليست حقيقة أخرى علم بسلب أمر عن أمر والمعلوم فيه مجموع أمور والعلم بالمجموع متأخر عن العلم بكل واحد من تلك الأمور فثبت أن العلم بالوجود لا يمكن أن يكون متوقفاً على العلم بأنه ليس غيره بل الوجود من حيث أنه وجود بلا شرط عدميّ أو وجوديّ له اعتبار مغاير لاعتبار الوجود مع شرط عدمي وهو سلب غيره عنه تغاير البسيط والمركب وإذا كان الوجود بلا شرط مغايراً لِلوجود بشرط لا وثبت أن الوجود بلا شرط لا يتوقف تصوره على تصور العدم اندفع الإشكال وهو القول في أن الوجود بسيط فإن الوجود وُجود مَحْض فقط، والبساطة والتركيب عارضان له. والجواب عما تمسكوا به أولاً في المقام الثاني[3] فهو أنا نمنع كون تعقل الوجود تابعاً لتعقل شيء آخر ولا يستقيم مع قولنا الوجود أول الأوائل في التصورات إلا الإصرار على هذا المنع لأن لو جعلنا تعقله تبعاً لتعقل غيره لكان تعقُّل ذلك الغير سابقاً على تعقله فلا يكون تعقله أول الأوائل وأما إذا لم نَدَّع ذلك وقنعنا بمجرد أن تصوره أَوَّلي أمكننا أن نسلم ذلك.ثم إما أن نقول بأن تعقل الوجود تابع لتعقل ماهيةٍ ما لا لتعقل ماهية مخصوصة وتعقل ماهيةٍ ما أيضاً أولى التصور ولكن ذلك يشكل من جهة أن كونه ماهية ما أيضاً من العوارض التي لا تستقل بالمعقولية فيعُود الإشكال بِعَيْنه فيه. وإما أن نقول أنَّ تعقل الوجود يستدعي تعقل الماهيات المخصوصة وندعي أن تصور بعض الماهيات

---

(١) أي «أن الوجود بسيط» وهو الوجه الثالث.

(٢) أي الوجه الرابع وهو أن الوجود يتوقف تعقله على تعقل تميزه عن غيره ـ العدم ـ.

(٣) أي أن الوجود صفة غير مستقلة بالمعقولية.

المخصوصة أيضاً أولى وهذا أقرب إلى الصواب. والجواب عما تمسكوا به ثانياً من وجهين: أحدهما أن كون الوجود زائداً ومشتركاً وصفان إضافيان ليس لهما وجود في الخارج وإلا لكان إما مشاركاً لغيره أوْ لا مشاركاً وعلى كل حال فمشاركته أوْلا مشاركته يكون زائداً عليه ويتسلسل وإذا لم يكونا من الأمور الوجودية في الخارج لم تكن الماهية مستقلة باقتضائهما فاندفع الإشكال. وثانيهما أن يلتزم أن العلم بكون الوجود مشتركاً بين الماهيات وزائداً عليها أولى.وان الذي يذكر في الموضعين من البراهين يجري مجرى التنبيهات. والجواب عما تمسكوا به ثالثاً أن أحداً لم يحاول تعريف حصول الشيء وثبوته ولكنهم لما اعتقدوا أن الوجود هو علة حصول الشيء لا نفس حصوله ولا جرم حاولوا تعريف تلك العلة ولا شك أنها لو كانت ثابتة لكانت محتاجة إلى التعريف.والجواب عما تمسكوا به رابعاً هو أن قولهم الأخَصّ لما كان أولى بالوجود الخارجي وأعرف عند الطبيعة من الأعم وجب أن يكون في الذهن أيضاً كذلك، دعوى عَرِية عن البرهان بل الصحيح أن الأعم أوْلى بالوجود الذهني من الأخص لما بينا أن الشيء كلما كان أعم كانت شروطه ومعانداته أقل فكان أولى بالوجود وأما في الوجود الخارجي فكلما كان أخص كان أولى بالوجود لاستحالة حصول الكلّي في الأعيان فظهر الفرق بين الصورتين والجواب عما تسمكوا به خامساً أنه لا يلزم من وقوع الخلاف في أنَّ تصوره أوَّلي أم لا أن لا يكون تصوُّره أولياً لأن البحث عن كونه أوَّلياً بحث عن حال من أحوال التصور لا عن نفسه.

الفصل الثاني في أن الوجود مُشترَك(١) فيه

يُشْبه أن يكون ذلك من قبيل الأوليات بيانه أنا إذا نسبنا موجوداً إلى

---

(١) اللفظ المشترك عند الأصوليين هو «اللفظ الواحد الذي يُطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً. كالعين تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس» الخ. معيار العلم للغزالي ص ٨١. وعرّفه الجرجاني في «التعريفات» بأنه: ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير» ص ٢٧٤ وعرفه الآمدي في «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين بأنه «عبارة عن لفظ واحد يدل على أشياء فرق واحد باعتبار جهة واحدة كلفظ =

معدوم لم نعقل بينهما مشاركة ومقارنة في التحقق والثبوت وإذا نسبنا موجوداً إلى موجود فإما أن يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ما ليس بين الموجود والمعدوم وإما أن لا يكون كذلك. فإن لم يكن حال الموجود مع الموجود في عدم المشاركة كحال الموجود مع المعدوم وصريح العقل حاكم بفساد ذلك وأن كان بين الموجودَيْن من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعتراف بأن أصل الوجود مشترك فإن قيل المعدوم نفي محض فكيف تكون بينه وبين الموجود مشابهة وأما الموجودات وان اختلفت في وجوداتها لكنها كيف ما كانت فهي موجودة فنقول أذا لم يكن وجوداتها متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المشابهة اللهم إلا أن يقال الوجودات وإن اختلفت في أنفسها لكنها متحدة في الاسم فبينها مشاركة من هذا الوجه لكنا نقول لو قدرنا أن الواضع وضع لطائفة من الموجودات وطائفة من المعدومات اسماً واحداً ولم يضع لكل الموجودات اسماً واحداً وجب أن تكون المقارنة بين تلك الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم وصريح العقل حاكم ببطلان ذلك وهذه حجة غير مقنعة للمجادِل المتعنِّت ولكنها في حق المُنصف قاطعة.

ثم إنا نذكر بعد ذلك عدة من البراهين: فالأول أنا إذا عرفنا أن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر جزمنا حينئذ أنه لا بد للعالم من مؤثر وتيقنا وجوده

= العين ونحوه» (المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ٣١٧).

وإلى أن الوجود مشترك ذهب الحكماء والمعتزلة كما نقل ذلك الإيجي في المواقف ص ٤٦ ـ ٤٧. بل كما نقل الرازي نفسه في «محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين» حيث قال:

«ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمعٌ منا إلى أن الوجود وصْف مشترك فيه بين الموجودات والأقرب أنه ليس كذلك.

قلنا إنه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهية فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام» ٧٦ ـ ٧٧.

والذي يظهر أن الرازي غير رأيه في «المحصل» ومال إلى أن الوجود ليس مشتركاً.

ثم إذا ترددنا بعد ذلك في أنه هل هو واجب أو مُمكن بتقدير كونه ممكناً فهو جوهر أو عرض وبتقدير كونه جوهراً فهو متحيز أو غير متحيز لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجباً لزوال اليقين الأول. أما لو اعتقد مُعتقِد أن ذلك المؤثر شيء ممكن الوجود ثم يتبين له بعد ذلك أن ذلك المؤثر يجب أن يكون واجباً فإنه لا بد أن يزول عنه اعتقاد كونه ممكناً عند حصول اعتقاد كونه واجباً فلَوْ لا أن الوجود أمرٌ مشترك بين هذه الخصوصيات وإلا لتَغيَّر عند تغير اعتقاد خصوصياته كما تغير اعتقاد كونه ممكناً عند حصول اعتقاد كونه واجباً ولما لم يكن كذلك دل على أن الوجود مشترك.

الثاني أن الوجود أوليّ التصور ولو لم يكن مشتركاً لم يكن كذلك لأن وجود كل شيء إذا كان عين حقيقته وتلك الحقيقة غير أولية التصور فالوجود كيف يكون أولي التصور.

الثالث أن المقابل للاوجود هو الوجود وأعرف التصديقات عند العقل أنه لا واسطة بين هذين الطرفين ولو لم يكن الوجود مشتركاً بين الكل لم يكن المقابل للاوجود أمراً واحداً بل أموراً كثيرة فلا يكون التقسيم منحصراً بين الطرفين(١).

الرابع وهو أنه يمكننا أن نقسم الموجود إلى الواجب والممكن والتقسيم يستدعي مورداً مشتركاً فيه وليس ذلك أمراً لفظياً(٢) فإنا لو قدَّرنا عدم الوضع أصلاً لم يبطل هذا النوع من تصرف العقل فإذاً هو أمر معنويّ ولا يمكن أن يكون ذلك هو خصوصية كونه واجباً أو ممكناً لأن خصوصية كل واحد منهما غير مشترك بينه وبين مقابله وإلا لكان هو مقابله أي مقابل نفسه فإذاً المورد

---

(١) رد الرازي هذه الحجة في المحصّل بقوله: إن ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمرٍ عام، ص ٧٧. وهو نفسه الذي ردّه في المباحث، تفصيلاً.
(٢) في نسخة: وليس ذلك لفظاً.

شيء مشترك بين خصوصية كل واحد منهما[1].

فإن قيل على هاتين الحجتين سؤالاً:

الأول أن نفي كل حقيقة يقابله ثبوتها وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها ليس أمراً زائداً على خصوصيتها بل ثبوتها هو نفس حقيقتها المتعينة فقد وفينا بما تقرر في العقل من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات أي لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها فإن ادعيتم أن ها هنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين الموجودات وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المُصَادرة على المطلوب الأوَّل. وهذا هو الاعتراض على الحجة الرابعة لأنا نقول مورد التقسيم بالوجوب والإمكان حقيقة كل واحد من الماهيات فإذا قلنا الموجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً فكأنا قلنا السواد إما أن يكون في سواديته واجباً أو لا يكون وكذلك القول في البياض وغيرهما فعلى هذا يكون المورد حقيقة كل واحد من الماهيات لا أن يكون هناك وجود مشترك.

الثاني المعارضة بنفس الوجود فإنا إذا قلنا الأمر إما أن يكون ثابتاً أو لا يكون فالوجود إن لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللاثابت وحينئذ لا يكون الوجود زائداً وأن دخل في طرف الثابت فلا شك أنه مغاير للماهية اللاثابتة فيكون الوجود مشاركاً للماهية الموجودة في أصل الثابتية ومتمايزاً عنها في خصوصية كون الوجود وجوداً فيكون للوجود وجودٌ آخر ويلزم التسلسل[2]، وهو بعينه متوجه على البرهان الرابع لأنه يمكننا أن نقسم الثابت إلى الوجود والماهية الموجودة فتكون الثابتية مشتركة بين الوجود وغيره ويلزم منه المحال.

فالجواب عن الأول من وجهين: الأول أن سلب السواد لا يخالف سلب البياض وإلا لكانت السلوب في أنفسها متخصصة فتكون السلوب أموراً ثبوتية وهو محال وإذا كانت السلوب بأسرها مشتركة فالمقابل لها أن كانت

---

(١) بيَّنَ الرازي في «المحصَّل» أن هذا المورد المشترك هو الماهية والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجباً أو لا يكون» ص ٧٧.

(٢) راجع المصدر السابق ص ٧٧.

خصوصيات الماهيات لزم أن لا يكون المقابل للسلب أمراً واحداً بل أموراً كثيرة ويبطل الحصر. وان لم يكن المقابل له خصوصيات الماهيات بل أمراً مشتركاً فهو المطلوب.

والثاني أنا نستعمل القضية القائلة بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات لتصحيح الحق من أحد طرفيه بالبرهان ويبطل الباطل عنه بالبرهان ولو كان قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات معناه أن السواد مثلاً لا يخلو عن أن يكون سواداً أو لا يكون لكانت حقية الحق وباطلية الباطل من الطرفين معلومة بالبداهة فإنا بالضرورة نعلم أن الحق هو أن السواد سواد والباطل أن السواد ليس بسواد فبطل ما قالوه.

وأما الجواب عن المعارضة فهو أن الوجود وإن كان يشارك الماهيات الموجودة في أصل الثبوت لكن يمتاز عنها بقيد سلبي وهو أنه لا مفهوم له سوى الوجود.والكثرة إنما تلزم إذا حصل الاشتراك في قيد ثبوتي والامتياز في قيد آخر محصل مثل الماهيات المتشاركة في الوجود المتباينة بالحقائق وها هنا الاشتراك في أصل الثبوت والامتياز في قيد سَلْبيّ فلا يلزم التسلسل فإن عادوا وقالوا الماهيات لها ثبوت في أنفسها وإلّا لكانت غير ثابتة وإذا كانت ثابتة كانت مشاركة للثبوت في الثابتية وممتازة عنه بحقائقها فيلزم التسلسل فنقول الماهية إذا جردت عن الثبوت لم يكن لها ثبوت آخر ولا يلزم من سلب الثبوت عنها حمل العدم عليها فإن الماهية من حيث هي هي لا ثابتة ولا لا ثابتة على أن يكون الثبوت واللاثبوت داخلين في مفهومها وإن كانت لا تنفكُّ عنهما فالماهية المجردة عن الثبوت ليس لها ثبوت آخر فإن السواد من حيث أنه سواد ليس إلا السواد ولا يوصف بأنه ثابت أو لا ثابت لأن كل ذلك مفهومات زائدة على كونه سواداً وتمام تقرير ذلك سيأتي في باب الماهية.

الحجة الخامسة لو لم يكن الوجود مشتركاً لم يكن التقسيم بالوجوب والإمكان موجباً لامتياز الواجب عن الممكن[1] فإنه إذا كان مفهوم الوجود

---

(١) أجاب الإيجي عن هذه الحجة بقوله: كون الشيء له وجودان وإن كان نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة» (ص ٤٧).

مختلفاً جاز أن يكون شيءٌ واحدٌ يكون الوجود بأحد مفهوميه واجباً له وبالآخر ممكناً له فيكون الشيء الواحد واجباً وممكناً في الوجود فلا يكون هذا التقسيم موجباً للتمييز وإما إذا كان المفهوم واحداً كان موجباً للتمييز لأن نسبة المفهوم الواحد إلى الشيء الواحد لا يكون بالموجوب والإمكان معاً فإن قيل هذه الحجة مصادرة على المطلوب الأول[1] لأن من زعم أن الوجود ليس بمشترك زعم أن وجود كل شيء حقيقته المخصوصة وإذا استحال أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين استحال أن يكون للشيء وُجُودان فهذه الحجة إنما تستمر إذا ثبت كون الوجود زائداً على الماهية وهو نفس المطلوب فنقول أما أن هذه الحجة تبتني على كون الوجود زائداً على الماهية فلا شك فيه ولكن يحتمل أن يسلم ذلك وينازع في كون الوجود مشتركاً فهذه الحجة تصلح لإثبات كونه مشتركاً بعد فرض كونه زائداً.

الحجة السادسة من قال بأن الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركاً من حيث لا يشعر[2] بذلك. فإن حكمه بأنه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً كان يحتاج إلى أن يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك وليس كذلك فإن الخصم يعترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فإذاً الوجود مشترك.

---

(١) المصادرة على المطلوب اصطلاح منطقي يقصد به «مغالطة تجعل المطلوب جزءاً من مقدمات البرهان المراد به انتاجه قال ابن سينا: «المصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدّمة في قياس يراد به إنتاجه كمن يقول: إن كل إنسان بشر وكل بشر ضحاك فكل إنسان ضحاك» وقيل إن للمصادرة على المطلوب أربعة أوجه: أن يكون المدعي عين الدليل، والثاني أن يكون المدّعي جزء الدليل، والثالث أن يكون المدعي موقوفاً عليه صحة الدليل، والرابع أن يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل» (راجع التعريفات للجرجاني ص ٢٧٧ والمبين للآمدي ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠ والنجاة ص ٩١ ـ ٩٢ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي والمعجم الفلسفي للدكتور صليبا ١/٣٨٢.

(٢) أجاب عن هذه الحجة صاحب المواقف بقوله: «الجواب أنا نأخذها سالبة فنقول: لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً. كما يقال: لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين وتحقيقه أن السالبة (أي القضية) لا تقتضي وجود الموضوع» (ص ٤٧).

الفصل الثالث في أن الوجود زائد على ماهيات الممكنات

أعلم أن وجود الممكنات إما أن يكون نفس ماهياتها أو لا يكون فإن لم يكن فإما أن يكون داخلاً في ماهياتها أو لا يكون. فالاحتمالات لا تزيد على هذه الثلاثة. الأول أن يكون وجودها عين ماهياتها، الثاني أن يكون وجودها جزءاً من ماهياتها، الثالث أن يكون وجودها خارجاً عن ماهياتها[1]. والحق هو الثالث وذلك يحصل بإبطال القسمين الأولين.

واعلم أن كل ما يدل على أن الوجود خارج عن الماهية فهو دليل على أن الوجود غير الماهية أما ليس ان كل ما دل على أنه غير الماهية فإنه يدل على أنه خارج عن الماهية[2] لأن جزء الشيء يكون مغايراً له مع أنه غير خارج عنه. فلنذكر في هذا الفصل ما يدل على أن الوجود غير الماهية وذلك من وجوه أربعة: الأول أن الوجود مشترك فيه بين الماهيات ولا شيء من خصوصية شيء من الماهيات التي هي أخص من الوجود بمشترك فيه بين الماهيات التي هي أخص منه فالوجود مغاير للماهيات، الثاني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجَوْهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر، وبالجملة لا يكون الحمل والوضع ها هنا إلا في اللفظ ولما لم يكن كذلك علمنا أن الوجود مغاير للجَوْهَرِيَّة.

فإن قيل إذا قلنا الجوهر موجود أفادنا أن المتصور في العقل موجود محصّل في الخارج وذلك لا يقتضي أن يكون كونه محصلاً في الخارج زائداً عليه بل يقتضي أن يكون كونه محصلاً في الخارج ممتازاً عن كونه متصوراً

---

(١) باعتبار المطابقة والتضمن والالتزام أو اللزوم. أنظر الإحكام للآمدي ١/ ١٧.

(٢) قضيتان الأولى كلية موجبة والثاني كلية سالبة قد يبدو لأول وهلة أن موضوعهما ومحمولهما واحد، لكنما الرازي يستعمل في موضوع الأولى لفظ «خارج» وفي محمولها «غير» وفي موضوع الثانية «غير» ومحمولها «خارج» وهكذا فإن موضوع الأولى محمول الثانية ومحمول الأولى موضوع الثانية وهذا يسمى في المنطق بالاستدلال المباشر بطريق «العكس المستوي» إلا أن الفارق أن الكلية الموجبة فيه لا تنعكس إلى كلية سالبة بل إلى جزئية موجبة!. إلا اللهم إذا اعتبرنا أن قول الرازي «ليس أن كل..» قضية جزئية سالبة.

في الذهن ثم هو معارض بأمرين: الأول إنه إذا قيل واجب الوجود واجب الوجود كان هَذْراً من الكلام[1] وإذا قيل واجب الوجود مَوجود كان مفيداً مع أن الحكماء ينكرون أن يكون وجود واجب الوجود زائداً عليه. الثاني أن قولنا: الليث أسد مفيد وقولنا: اللَيث لَيْثٌ هَذْر مع أنه لا يجب أن يكون له بحسب كل اسم صفة فكذا ها هنا.

فنقول أما الأول ففيه تسليم المطلوب لأنا لا ندعي أن الوجود أمر زائد على كونه محصَّلاً في الخارج بل ندَّعي أن تحصله في الخارج أمر زائد على مفهوم جوهريته وأنتم قد ساعدتم على ذلك. وأما حَلّ المعارضة الأولى فإن عَنَى بواجب الوجود المستغني عن السبب فهذا المفهوم أمر سلبي فحينئذ يكون الوجود مغايراً له إذ هوية الثبوتية مغايرة للوصل السلبي الاعتباري وان عنى بواجب الوجود الموجود الذي استغنى عن السبب فحينئذ لا ينتظم الحمل والوَضْع بل يتنزل منزلة قول القائل الموجود الواجب موجود، ومعلوم أنه لا فائدة فيه. وأما الثانية فحلها أن الأسامي المترادفة إنما يصح حملُها بعد الوضع اللغوي ولو قدرنا عدَمَها لم يصح وأما قولنا الجوهر موجود فهذا الحمل والوضع ثابت وان لم يوجد شيء من اللغات ولذلك إذا برهنا على أن المثلث موجود لم يكن برهاننا على اللفظ بل على المعنى. الثالث أن الوجود غنيٌّ عن التعريف والماهية غير غنية في خصوصياتها عن التعريف فالوجود غير الماهية[2]. الرابع أن الوجود مقابل للعدم وقابل للقسمة بالوجوب والإمكان وخصوصيات الماهيات غير قابلة لهذه الأحكام فالوجود متغاير للخصوصيات.

(١) هَذِر كلامه كفَرِح كثُر في الخطأ والباطل، والهَـذَر محرّكةً الكثير الرديء أو سقط الكلام في منطقه» القاموس ٢ / ١٦٥.

(٢) استدلال الرازي هنا مؤلف من مقدمتين الأولى كلية موجبة والثانية كلية سالبة الحد الأوسط فيهما واحد وهوالمحمول فيهمافهو اذن قياس من الشكل الثاني ورموزه هكذا:

ك و

ص و

ص ك

حيث ك = الحد الأكبر، و = الحد الأوسط، ص = الحد الأصغر.

الفصل الرابع في بيان أن الوجود خارج عن الماهية(1)

أعلم أن البراهين التي يمكن ذكرها في هذا المطلوب منها ما يبتنى

---

(1) عرض الإيجي في «المواقف» للمذاهب المختلفة في مسألة «الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها» فجعلها ثلاثة:

الأول: للشيخ أبي الحسن الأشعري وأ بي الحسين البصري، أن الوجود نفس الحقيقة في الكل، أي في الواجب والممكن.

الثاني: مذهب الحكماء أنه نفس اماهيّة الواجب وإن زاد في الممكن.

الثالث: أن الوجود زائد في الواجب والممكن. . .».

راجع تفصيل هذه المذاهب في «المواقف» ص ٤٨ - ٤٩. أما الأشعري فإنه لم ينقل ذلك عنه صريحاً، وقد أسنده إليه أتباعه كأبي منصور البغدادي، والرازي صرح بذلك في كتاب الإشارة والأربعين في أصول الدين ونهاية العقول وكذلك الإيجي في المواقف كما سبق، إلا أن التفتازاني يتحفظ في هذه النسبة في شرح المقاصد فيقول: المنقول عن الشيخ الأشعري أن وجود كل شيء عين ذاته وليس الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات بل الاشتراك لفظي» (أنظر كتاب الدكتور محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ١٦٦ - ١٦٧).

أما المذهب الثاني فهو مذهب الفارابي في «عيون المسائل وفصوص الحكم ورسالة في إثبات المفارقات والتعليقات، ومذهب ابن سينا أيضاً - كما تقدم - في الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، والمباحثات وقد قال أرسطو قبلهما: «فأما الماهية فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذي هيولي» (مقالة اللام لأرسطو ضمن «أرسطو عند العرب» للدكتور بدوي ص ٨). وهذا المذهب أيضاً هو مذهب المعتزلة في بعض المنقولات عنهم.

وأما المذهب الثالث وهو أن الوجود له معنى واحد في الواجب والممكن وهو أيضاً زائد عليهما جميعاً فهو كما يقول الرازي في «نهاية العقول» - رأي طائفة عظيمة من المتكلمين وذكر منهم أبا هاشم الجبائي من المعتزلة وأصحابه (راجع المرجع السابق ص ١٦٨ - ١٦٩).

وحاول الدكتور الزركان أن يؤرخ لرأي الرازي في هذه المسألة فرأى أنه توقف في ابتداء حياته العلمية فيها في كتاب «الإشارة في علم الكلام» واستمر معه هذا التوقف مدة طويلة كما في كتاب «الخمسين في أصول الدين» ثم وقف في أواسط حياته مع قول أبي هاشم فنصر مذهبه في أربعة من أهم كتبه: المباحث المشرقية والملخص في أصول الدين وشرح الإشارات ونهاية العقول. . حتى إذا ألّف كتاب «المحصل - وهو من كتبه المتأخرة - عاد إلى مذهب الأشعري، من أن الوجود ليس وصفاً مشتركاً بين الموجودات وإلى أن وجود الله عين ماهيته وهو مذهبه أيضاً في تفسير سورة الأنعام من التفسير الكبير ١٢/١٧٣ الذي يُظن أن الرازي قد كتبه بين سنتي ٥٩٥ و ٦٠١ هـ. ثم عاد في أواخر كتبه إلى تأييد المذهب المنسوب إلى أبي هاشم، كما في «المعالم في أصول الدين» و «المطالب العالية» الذي أشار فيه إلى انه بدّل رايه في هذه المسألة. =

على كون الوجود مشتركاً ومنها ما لا يبتنى على ذلك. فلنذكر أولاً ما لا يبتنى عليه وذلك من خمسة أوجه:

الأول أنه يصح منا أن نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا دَاخِلاً فيه فإن قيل هَبْ أن الماهية لمّا أمكن تعقلها عند عدمها الخارجي وجب أن تكون مغايرة لوجودها الخارجي لكن يستحيل أن تعقل الماهية عند عدمها في الذهن فكيف يلزم من هذه الحجة أن يكون الوجود الذهني زائداً على الحقيقة فنقول لأنه يمكننا أن نعقل الماهية عندما نشك في أنه هل لذلك المعقول وجود في الذهن أم لا ولذلك فإن كثيراً من الناس يزعمون أن التعقل عبارة عنْ تعلّق القوة العاقلة بالمعقول من غير أن يكون للمعقول حصول في الذهن إلى أن يثبت ذلك بالبرهان فثبت أن الماهية قد تُعْقل عندما يشك في وجودها الذهني فاستمر البرهان فيه فالحاصل أن الوجود الذهني وإن كان لازماً للشعور ولكنه غير لازم في الشعور. وأيضاً فلأن الماهية التي توجد في الأعيان ولا تكون معقولة لعاقل فحقيقتها حاصلة ووجودها الذهني غير حاصل وذلك ينتج المطلوب فإن قيل حجتكم معارضة بالوجود فإنا نتصور حقيقته ونشك في حصوله في الأعيان فيلزم أن يكون للوجود وجود فنقول الشك في الشيء على ضربين فإنه تارة يكون ذلك شكاً في ثبوت أمر لَهُ وتارة يكون شكاً في ثبوته لأمْر والشك في الوجود ليس شكاً في ثبوت وجود آخر له فإن الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم أما بالوجود فلأن الوجود لو اتصف بوجود آخر لافتُرِض[1] ها هناك أمور ثلاثة: الأول الماهية وهي قابلة غير مقبولة. الثاني الوجود الأول وهو مقبول للماهية وقابل

= ثم انتهى الدكتور الزركان إلى القول: «إلا أن باستطاعتنا أن نقول: إن رأي الرازي الحقيقي هو أن مثل هذه المباحث لا تنتهي إلى نتيجة مقنعة لأن الذات الإلهية فوق كل التصورات الإنسانية. والدليل على ما أقول هو أن ابن تيمية قد نقل عن الرازي أنه قال في كتاب «أقسام اللذات» (الذي ألفه سنة ٦٠٤ هـ): إن العلم بالذات عليه عقدة وهي «هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية.. (ثم قال) من الذي وصل إلى هذا الباب أو ذاق من هذا الشراب»؟ (موافقة صحيح المنقول لابن تيمية ١/٩١) - راجع فخر الدين الرازي للدكتور الزركان ص ١٧٠ - ١٧٤، والمطالب العالية للرازي ١/٢٩٠ - ٣١١.

(١) في نسخة: لاقترن.

للوجود الآخر. الثالث الوجود الآخر ولا بد من إثبات هذه المراتب الثلاث بحيث لا يكون بينها شيء آخر سواء تَسلسلت أو لم تتسلسل إذ لو لم توجد فيها هذه الأمور متلاقية لم يكن شيء منها موصوفاً بالآخر.

فنقول مقبولية الوجود الأول للماهية إما أن تتوقف على الوجود الثاني أو لا تتوقف فإن لم تتوقف أمكن أن يبقى الوجود الأول مقبولاً للماهية عند عدم الوجود الثاني فيكون وجود الوجود معدوماً والماهية موجودة هذا خُلْف وإن توقفت فهو محال بتقدير تسليمه يفيد المطلوب أما وجه استحالته فلأمرين: أما الأول فلأن الوجود الأول والثاني متشاركان في الحقيقة وليس أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أولى من العكس فيؤدي إلى حلول كل واحد منهما في الآخر وإلى حلولهما في الماهية وإلى اجتماع المثلين وإلى كون الشيء الواحد موجوداً مرتين وأن تكون الموجودات الكثيرة موجوداً واحداً وان يكون الواحد حالاً في محلين وكل ذلك محال. وأما الثاني فلأنهما لمّا تساويا في الماهية والوجود الثاني ويفيد الوجود الأول استعداد الحلول في الماهية فوجب أن يكون الوجود الأول مفيداً لنفسه هذا الاستعداد إذ الأشياء المتفقة في النوع متساوية في الأحكام.

وأما بتقدير التسليم فلأن كون الوجود عارضاً للماهية لازم من لوازم الوجود وهذا اللازم مُعَلَّل بالوجود الثاني فإذاً يستحيل انفكاك الوجود الأول عن الوجود الثاني لكنه مع الوجود الثاني غير قابل للعدم فلم يكن ممكن الوجود والعدم فَظَهَر أن الوجود يمتنع وصفه بالوجود والعدم. فإذاً الشك في أن الوجود هل هو ثابت ليس شكاً في ثبوت وجودٍ آخر له بل هو شك في أنه هل هو ثابت لماهيته أم لا وذلك يقتضي أن يكون مغايراً لذلك الأمر الذي هو ثابت له وهذا هو الذي تمسكنا به ابتداء في إثبات هذا المطلوب.

وأما الشك الثاني في الماهيات فلا يمكن أن يكون شكاً في ثبوتها لشيء آخر لأنا نَفْرض الكلام في ماهية قائمة بنفسها حتى لا ينقدح فيه هذا الاحتمال وبتقدير تسليم ذلك يحصل الغرض أيضاً لأن الشك في ثبوت الماهية للوجود يقتضي مغايرَتها للوجود. الثاني أن الشيء الممكن من حيث هو

موجود غير قابل للعدم وما لا يقبل العدم لا يكون موصوفاً بإمكان الوجود والعدم وهو أيضاً حال كونه معدوماً(١) غير قابل للوجود فإذاً الذات بشرط الوجود والعدم يستحيل أن يعرض له الإمكان والذات موصوفة بالإمكان فإذاً للذات اعتبار مغاير للوجود والعدم ويكون ذلك الاعتبار معروضاً لهاتين الحالتين فيكون الإمكان عارضاً له بالنسبة إلى الوجود والعدم.

فإن قيل هذا إنما يلزم إذا سلَّمنا لكم أن الإمكان يتحقق للشيء حال وجوده بالنسبة إلى وجوده ونحن لا نقول بذلك بل نقول إن الإمكان يتحقق حال وجوده بالنسبة إلى الزمان المستقبل فنقول الحادث لا بد أن يكون ممكناً فلا يخلو إما أن يكون ذلك الإمكان يتحقق حالَ وجوده بالنسبة إلى تلك الحالة أو يقال إنه قبل وجوده كان ممكناً بالنظر إلى المستقبل فإن كان الأول فقد سلمتم أن الإمكان قد تحقق بالنسبة إلى الوجودالحالي وفيه حصول المطلوب وإن كان الثاني فقبل حصول الوجود كان محكوماً عليه بالإمكان فهو مغاير للوجود الذي لم يكن محكوماً عليه بالإمكان. الثالث أن الوجود مُفاد والماهية غير مُفادة فالوجود غير الماهية وتحقيق الحق في أن الماهية مفادة أو غير مفادة سيأتي. الرابع الفَصْل(٢) لا يكون علة لماهية الجنس وإلا لم يكن مقسماً له وهو سبب لوجود حصة النوع منه ليتميز عن الخاصة التي هي غير مقومة لطبيعة النوع فالوجود غير الماهية. الخامس العلة متقدمة على المعلول في الوجود وغير متقدمة عليه في الماهية فالوجود مغاير للماهية وتحقيق الحق فيه سيأتي.

فأما الأدلة الدالة على أن الوجود بعد أن ثبت أنه مشترك بين الماهيات

---

(١) في نسخة: بشرط كونه معدوماً.

(٢) اصطلاح منطقي، والفصل إحدى الكليات الخمس. وقد عرفه الجرجاني بأنه: «كلي يحمل على الشيء في جواب: أي شيء هو في جوهره؟ كالناطق والحساس..» التعريفات ص ٢١٤. وهو تعريف ابن سينا الوارد في «النجاة» ص ٤٨ والغزالي في «معيار العلم ص ١٠٢ ويعرفه الآمدي في المبين بأنه «عبارة عن ما يقال على كلي واحد قولاً ذاتياً كالناطق بالنسبة للإنسان» المبين ص ٣٢٠ (من المصطلح الفلسفي...) وانظر منطق أرسطو بتحقيق بدوي ١٠٧٢/٣ ـ ١٠٨٥.

لا يجوز أن يكون جنساً لها فهي ستة أمور: الأول: لو كان الوجود جِنْساً لكانت الأمور المتخالفة الداخلة فيه إنما يمتاز بعضها عن البعض بفصول مقوِّمة ضرورة كون جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز وما به الإمتياز يجب أن يكون موجوداً فإن ما ليس بموجود لا يميز موجوداً عن موجود فإذاً الفصل يكون مشاركاً للنوع في ماهية الجنس فيستدعي فصلاً آخر والكلام فيه كالكلام في الأول فيحتاج كل فَصْل إلى فصل آخر لا إلى غاية. الثاني: أن الفصل خارج عن ماهية الجنس وإلا لم يكن مقسماً له وعِلَّة لوجوده وإلا فلا يكون بينه وبين العوارض فرق فلو كان الوجود جنساً لكان لأنواعه فصول ولكانت تلك الفصول أسباباً لوجود الجنس فيكون للوجود وجود آخر وهو محال. الثالث: لو كان الوجود جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل فيكون الواجب مركباً من الجنس والفصل فيكون الواجب متعلقاً بجُزْئَيْه فيكون لولا الجزء ان لم يكن الواجب موجوداً فيكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته هذا خُلف. الرابع: الوجود مقول على ما تحته لا بالتساوي إذ الواجب أولى بالوجود من الممكن والجوهر من الممكنات أولى بالوجود من العرض وكل ما كان محمولاً على ما تحته لا بالتساوي لم يكن جنساً لما تحته إذ يمتنع التفاوت في الماهية ومقوماتها. الخامس: الوجود في نفسه إن كان مستقلاً بذاته وهو محمول على العَرَض وما كان جزؤه جوهراً[1] فهو جوهر فوجب أن يكون العرض جوهراً هذا خلف وإن كان غير مستقل بذاته وهو محمول على الجوهر وما كان متقوماً بالعرض كان عَرَضاً فالجوهر عَرَض هذا خُلف. السادس: إذا تعقَّل الذات وأخطر شيء من ذاتياته بالبال امتنع أن يبقى ذلك الذاتي مجهول الثبوت لتلك الذات وها هنا مع خطور الماهية بالبال لا نعرف أنها موجودة إلا ببرهان فعلمنا أنه غير داخل في الذات[2].

---

(١) في نسخة: الثبوت.

(٢) القول بأن الوجود ليس جنساً بل هو فوق الأجناس ولذا فالوجود لا ينبغي أن يدرك بالتواطؤ يعود إلى أرسطو في «ما بعد الطبيعة» ـ أنظر الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد الرحمن بدوي (٢/٦٢٦). ويقول ابن سينا في المباحثات: «الوجود لا يدخل في المفهومات البتة =

وأما المنكرون لكون الوجود زائداً على الماهية فقد احتجوا بأمور ثلاثة: أولها:لو كان الوجود زائداً على الماهية لصح أن تعقل الماهية حاصلة محققة مع الذهول عن وجودها أو يعقل وجودها مع الذهول عنها فإن من المستحيل أن يتوقف كل واحد منهما على صاحبه لكن التالي محال فالمقدم مثله. وثانيها:لو كان الوجود زائداً فذلك الزائد إما أن يكون ثابتاً وإما أن لا يكون ثابتاً فإن لم يكن ثابتاً فهو ليس بزائد وان كان ثابتاً كان ثبوته زائداً عليه فيؤدي إلى التسلسل. وثالثها:لو كان الوجود صفة زائدة على الذوات كانت الذوات قابلة لها وهذا القبول ليس بحسب الفرض العقلي فقط فإن اتصاف الماهية بالوجود أمر محقَّق في نفسه لكن كل ما كان قابلاً لصفة فلا بد أن يكون له تعيُّن وتحصُّل حتى يَقبل غيره فإن ثبوت غيره له فرع على ثبوته في نفسه وذلك التحصل هو الوجود فيلزم كون الذات موجودة قبل اتصافها بالوجود هذا خُلْف.

والجواب عما تمسكوا به أولاً من وجهين: أحدهما أنه لا يلزم من كون الوجود مغايراً للماهية صحة أن يعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فإن حصول الجسم في الحيز زائد على ذاته مع أنه لا يعقل الواحد منهما إلا مع الآخر وأيضاً فإن كل واحد من المضافين لا يعقل من حيث هو مضاف إلا إذا عقل المضاف الآخر. وثانيهما أن ذلك مغالطة لأن الوجود ليس إلا كَوْن الماهية مُحصَّلة في الخارج فإذا عقلنا الماهية مُحصَّلة في الخارج فقد اندرج في ذلك تعقل الوجود فكيف يلزم مع ذلك جواز تعقل ذلك مع الذهول عن الوجود.

نعم ربما يتوهم لزوم هذا الكلام على من جعل الوجود علة تحصل الماهية فأما أن يتوهم لزومه على من يجعل نفس التحصل في الخارج هو الوجود فهو بعيد. والجواب عما تمسكوا به ثانياً أن نقول: الثابت ينقسم إلى

= دخول مقوِّم أي حدّ، فإن دخل في مفهوم شيء ففي مفهوم الأول فقط، والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط بل في أكثر من ماهيتين) ـ أرسطو عند العرب ـ بدوي ص ١٦٠ ـ وانظر الإشارات والتنبيهات له ٣/٤٧٧ ـ ٤٧٩.

ما لا مفهوم له وراء كونه ثابتاً وإلى ماله مفهوم آخر وراء كونه ثابتاً فإن كـان له مفهوم وراء كونـه ثابتـاً فحينئذ كـان الثبوت زائـداً عليه وإن لم يكن لـه مفهوم وراء الثبوت لم يجب أن يكون الثبوت زائداً عليه. فإن قالوا: الوجود يمكن أن يُتصوَّر ويُشَكَّ في أنـه هل هـو ثابت في الأعيـان أم لا فيلزم أن يكون للوجـود وجود آخر فالجواب عنـه ما سبق بـالاستقصاء فهي والجـواب عما تمسكـوا به ثالثاً أنه من الجائز أن يكون تعيُّن حقيقته كافياً في صحة هـذه القابليـة وسيأتي تحقيق ذلك في الفصل الذي يليه.

الفصل الخامس في أن وجود واجب الوجـود هل هـو زائد عليـه أم لا[1]

أعلم أن المذاهب الممكنة في وجود واجب الوجـود لا تزيـد على هذه الاحتمالات الثلاثة فإن وجوده لا يخلو: إما أن يكون مساوياً لوجود الممكنات في مفهـوم كونـه وجوداً أو لا يكـون فإن لم يكن كـان قـول الـوجـود عليهمـا باشتراك الاسم وإن اتَّحد المفهوم في الموضعين فلا يخلو إمـا أن يكون ذلـك المفهوم مقارناً لماهية أخرى في حق واجب الوجود أو لا يكون مقارنـاً لماهيـة أخرى بل يكون وجوداً قائماً بنفسه فظهر بهذا التقسيم أن الاحتمالات في هذا الباب لا تزيد على هذه الثلاثة.

أحدهـا أن نقول الوجود مقول على الواجب والممكن باشتراك الاسم.

وثانيها أن نقول الوجود مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مـع ذلك غيـر مقارن في حق الواجب لماهيته وحقيقته.

وثالثها أن نقول الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهـو مع ذلـك مقارن لماهية غيره.

---

(١) راجع «مسألة: الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيتـه» في محصَّل أفكـار المتقدمين والمتأخرين» للرازي ص ٩٦. وكذلك «مسألة: الـواجب لا يكون وجـوبه زائـداً عليه ومسـألة الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين» في المرجع السابق: ٩٧ ـ ٩٨.
وانـظر رأي الرازي في المسـائل نفسهـا في «معالم أصـول الـدين» ص ٢٩ ـ ٣٠.. وكـلام الإيجي في المواقف ص ٥٠ ـ ٥١.

فأما الإحتمال الأول وهو كون وجوده مخالفاً لوجود الممكن فهو باطل بالدلائل المتقدمة في أن الوجود مشترك بين الموجودات[1]. وأما الاحتمال الثاني وهو أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن في مفهوم كونه وجوداً وهو مع ذلك غير مقارن لماهيته فهو مذهب الجمهور من الحكماء وهو عندنا باطل وإذا بطل هذان الاحتمالان لم يبق إلا الثالث.

والذي يدل على بطلان الاحتمال الثاني وجوهٌ أربعة: الأول هو أن مفهوم الوجود من حيث هو وُجود مغاير لمفهوم كونه مقارناً لماهية أخرى أو غير مقارن لها ولكنه مع ذلك لا يخلو عن المجرَّديَّة أو اللامجرَّديَّة معاً. فلا يخلو إما أن يكون الوجود لكونه وجوداً يقتضي أحد هذين القيدين أو لا يقتضي فإن اقتضى أحد هذين القيدين فإما أن يقتضي التجرُّد عن الماهية أو العُروض للماهية. فإن اقتضى التجرد عن الماهية فكل وجود يجب أن يكون غير مقارن للماهية فوجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خُلف[2] وإن اقتضى العُروض للماهية وجب أن يكون كل وجود عارضاً للماهية فوجود واجب الوجود أيضاً عارض للماهية.وقيل إنه ليس كذلك هذا خُلْف وأما أن قيل أن الوجود لا يقتضي العروض ولا اللاعروض فلا يصير عارضاً تارة ولا لاعارضاً أخرى إلا بسبب منفصل من خارج فلا يصير وجود واجب الوجود مجرداً عن الماهية إلا بسبب فلا يكون وجود واجب الوجود بذاته واجب

---

(١) في نسخة: وأما الاحتمال الأول وهو كون الوجود مقولاً عليهما باشتراك الاسم فقد أبطلناه.

(٢) الخُلْف اصطلاح عند المناطقة يقصد به: القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه» (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٤٨٢/١ والمبين للآمدي ص ٣٣٤) وعند ابن سينا «قياس الخلف هو الذي تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي مثاله: إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ب) وكل (ج ب) فهذا قياس اقتراني من شرطية متصلة وحملية ينتج: إن لم يكن كل (أ ب)، فليس كل (أر). ثم تجعل النتيجة مقدمة، وتستثني نقيض تاليها فتقول: إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أر) لكن كل (أر) وهو نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وهو أن كل (أ ب)» (النجاة ص ٩٠).

والمقصود بقوله «فوجود الممكنات غير عارض لماهياتها هذا خُلْف» اي أنه يخالف ما هو مفترض أولاً من أن الممكن وجوده عارض لماهيته.

الوجود بذاته بل بسبب من خارج هذا خلف.

وهذا الكلام قد بلغ في القوّة والمتانة بحيث لا يمكن توجيه شَكٍ مُخيّل عليه، ولكني أذكر فصلاً ذكره الشيخ في «المباحثات»[1] والفارابي في «التعليقات» ربما يتوهم كونه دافعاً لما ذكرناه ثم نبين أنه ليس الأمر كذلك.

قال الوجود الذي هو ماهية الحق تعالى هو الواجبية وليست الواجبية وجوداً لا يمكن أن يستحيل بل هو الذي يجب وجوده فإنه لو كانت الواجبية وجوداً لا يمكن أن يستحيل لم يخل الحق سبحانه وتعالى من أن يكون هو ذلك الوجود ويلزمه أن لا يستحيل فيكون كل وجود يلزمه ذلك أو[2] يكون وجوده مؤلفاً من الوجود ومما قُرن به فيكون مركب الماهية فإذا هو الذي يجب وجوده فتكون إذاً الواجبية هي ماهيته فإن عنى بالوجود ذلك المجرد فلا مشاركة فيه وإن عنى به ما يقابل العدم ويقع فيه الشركة فذلك من لوازم واجبيته فتكون ماهيته يجب لها الوجود أي هذا الوجود الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب لها الوجود كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا للقائمتين ثم لا تكون تلك الماهية مثل الإنسانية وغيرها حتى يقال إنه يستحيل وجود لازمها إلا بعد وجودها لأن اللوازم الغير المقومة مَعْلُولة للماهية وما لم توجد العلة لم يوجد المعلول ثم كيف يكون مثلاً للإنسانية وجود قبل الوجود حتى يكون علة لذلك الوجود المعلول الذي هو الوجود قال فإن هذا إنما يستحيل في ماهيات لا وجوب لها ولا وجود إلا لازماً فأما الماهية التي هي الواجبية التي معناها أنها يجب لها الوجود من ذاتها فهي معنى الاسم له ويلزمه الوجود المشترك ويعرف

---

(١) سبقت الإشارة إلى أن الدكتور عبد الرحمن بدوي نشره ضمن كتابه «أرسطو عند العرب» وهو مجموعة أسئلة وضع أغلبها بهمنيار بن المرزبان ووضع أبو منصور بن زيلة بعضها وبعضها الآخر وهو قلة من وضع غيرهما وأجاب عنها ابن سينا (راجع فهارس مؤلفات ابن سينا في العدد ٦/٥ من مجلة التراث العربي الصادرة في دمشق ـ ١٩٧١).
ولم أعثر على هذا النص في «المباحثات». وفيه أنه سُئل ابن سينا عن الفرق بين الوجود والواجبية فقال: الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز العدم» ص ١٨٢.

(٢) قوله «أو» عطف على قوله: «من أن يكون هو ذلك الوجود...» وهي قضية شرطية منفصلة.

ذلك بلوازمه كالقِوَى بل هويته أنه يجب وجوده كهوية القِوى أنها بحيث يجب عنها أفعالها وليس لقائل أن يقول ماهية الحق هل توجد حتى يوجد لازمها فتصير علة للازمها فتصير علة للوجود فهي وجدت قبل أن وجدت لأنه يقال إن ماهيته موجودة لا بوجود يلحقها من خارج أي ليس هي كالإنسانية التي هي موجودة فإن لها وجوداً خارجاً عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود مَلْبوس ولا يشاركها في ذلك شيء وهي نفس الواجبية وهي معنى بسيط وإن كان المعبِّر يعبِّر عنه بلفظٍ مُرَكَّب وان كان له وجودٌ مشترك فيكون ذلك لازماً له حتى يقال يجب له أو يوجد له الوجود بالمعنى العام فيكون ذلك لازماً لا يرفع عنه دائماً وهو له من وجوده الحق المعيَّن بكونه موجوداً إذ جعل أنه موجود في أصله وماهيته فسئل سؤال التضعيف هل هو موجود أم لا؟فسومح بأن له وجوداً أي بالمعنى العام على أنه لازم أو نوقش وقيل ليس هو بموجود على أن وجوده صفة لشيء هي فيه.

ثم بعد هذا ما شئت من موضع التفصيل والتحصيل والبحث الدقيق العميق الذي نسأل الله تعالى أن يوفقنا لبلوغ الغاية فيه فأقول:هذا الكلام على طوله لا يشفي العليل فإنا بيَّنا أن الأقسام لا تزيد على تلك الثلاثة ولا شك أن الوجود في الممكنات له مفهوم محصل(١) فالواجبية التي جعلها ماهية الأوَّل سبحانه وتعالى إما أن تكون مساوية في المفهوم والحقيقة بوجود هذه الممكنات أو لا تكون.

فأما القسم الأول فبيانه أولاً أنه يجب أن يكون الأول موجوداً مرتين إحداهما هذه الواجبيَّة والثانية ما جعله لازم هذه الواجبيَّة . وثانياً أنه لا يكون أحدهما أولى بالعارضة من الآخر. وثالثاً أن الإشكال المذكور يعود بعينه في الوجود الذي يُفرض معروضاً فإنه يقال الوجود إن اقتضى التجرد عن الماهية فكل

---

(١) محصَّل أي إيجابي مقابل عدمي، والمحصَّلة بخلاف المعدولة (راجع الإشارات والتنبيهات ١/٢٨٤ ـ ٢٨٨) ويميز ابن سينا في «النجاة» بين الاسم المحصَّل كقولنا زيد والاسم المعدول وهو اسم محصل قرن بلفظ السلب» (ص ٤٩).

وجود كذلك وإن اقتضى اللاتَجَرُّد فكل وجود كذلك وإن لم يقتض أحد هذَيْن القيدين فلا يتصف بأحدهما إلا بسبب خارجي وأما أن جعل مفهوم الأمر الذي سماه بالواجبية مخالفاً لمفهوم الوجود فلا تكون ماهية واجب الوجود هوالوجود بل أمراً مخالفاً للوجود. فإما أن يقال إن تلك الحقيقة المخالفة لهذا الوجود هي موجوديُّته فيكون وقوع لفظ الوجود عليه وعلى غيره باشتراك الاسم وقد أبطلناه أو يقال الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لتلك الماهية فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارناً لماهيته وهذا هو ترك لمذهبهم بالكلية واختيار لما ذكرناه[1] أو يقال تلك الحقيقة غير وجوده ولا الوجود لازم لها فيلزم نفي الوجود عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل الإنصاف ان الذي ذكره الشيخ تصريح منه بأن وجوده سبحانه زائد على حقيقته كما اخترناه.

والوجه الثاني لفساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرَّد أن الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة قائمة على ذلك فلو كانت حقيقته هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر لأن الوجود أولى التصور والقيد السلبي أيضاً معلوم فالوجود المقيد بالقيد السلبي معلوم وحقيقته غير معلومة فإذاً حقيقته مغايرة للوجود المقيد بالقيد السلبي.

والوجه الثالث أن كون الباري تعالى مبدأ لغيره إما أن يكون لوجوده بشرط التجرد عن الماهية أوْلَا بهذا الشرط فإن كان الأول لزم أن يكون القيد العدمي داخلاً في علة الموجود لأن التجرد قيد عدمي وهذا محال وأما أن لا يعتبر فيه هذا القيد بل لماهية الوجود وتلك الماهية حاصلة في الممكنات فوجب أن يكون وجود كل ممكن علّة لوجود معلولات الباري وأن يكون الباري تعالى معلولاً لكل واحد من الممكنات هذا خُلْف.

---

(١) أي لما ذكره في أول الفصل عن الاحتمالات الثلاثة واختياره الثالث منها وهو «أن الوجود غير مقول عليهما باشتراك الاسم وهو مع ذلك مقارن لماهية غيره».

والرابع أنهم اتفقوا على أن الوجود العيني نفس الكون في الأعيان لأمانة الكون في الأعيان والكَوْن في الأعيان أمرٌ إضافيٌ غير مستقل بالمعلومية والمحكومية ولا يمكن الحكم عليه بأنه ثابت أو لا ثابت بل الحكم بهذه الأمور إنما يتناول الماهيات على ما قرَّروه فإذا كان الوجود كذلك فكيف صار هو بعينه في حق واجب الوجود غنياً عن السبب مستقلاً بنفسه وبالجملة فالعَرَض الذي بلغ في الضعف إلى أن لا يمكن تعقله وحده كيف صار ذاتياً مستقلاً بنفسه بحيث يكون مبدأ لاستقلال كل مستقل هذا مما يقطع كل عاقل بفساده.

ومما يقرر ذلك أن الشيخ لما حاول إثبات عَرضية الوَحدة في ثالثة إلهيات «الشفاء» زعم أنها إن قامت وحدة مجردة لم تخل إما أن تكون مجردة لا تنقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها بأنها لا تنقسم أو تكون هناك طبيعة أخرى. والقسم الأول محال فإنه لا أقل من أن يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم هذا كلامه[1] فأقول كما أن العقل حاكم بأن الوحدة لا تعقل إلا محمولةً على شيء كذلك العقل حاكم بأن الوجود لا يعقل إلا محمولاً على شيء فإن فرق بين هذين الموضعين بأن الوحدة أمر عدمي فلا يعقل إلا إذا نسب إلى موضوع ثابت وأما الوجود فهو أمر ثبوتي فلا يكون محتاجاً إلى الموضوع فالجواب أن الشيخ قد أبطل في بعض فصول هذه المقالة كون الوحدة أمراً عدمياً فكيف يتأتى له هذا الكلام فهذا ما نقوله في الاحتجاج على إبطال هذا القسم.

وأما الحكماء فإنهم احتجوا على أن وجوده سبحانه غير مقارن لماهية غيره بأن قالوا لو كان الوجود مقارناً لماهيته لكان لا يخلو إما أن يكون تحقق ذلك الوجود متوقفاً على تلك الماهية أو لا يكون فإن لم يتوقف كان ذلك

---

(١) عقد ابن سينا أيضاً في «النجاة» فصلاً «في أن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها» برهن فيه أن طبيعة الوحدة عرضية ذلك لأن الوحدة غير ذاتية للجواهر بل لازمة لها. وثانياً: لأن الوحدة معاقبة للكثرة في المادة. وثالثاً: لأنها مقولة على الأعراض. ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

الوجود غنياً عن تلك الماهية فلا يكون عارضاً لها فيكون وجوداً موجوداً لذاته وبذاته فقط فلا يكون عارضاً لتلك الماهية وهذا هو المطلوب. وإن توقف تحقُّقُ ذلك الوجود على تلك الماهية كان محتاجاً إلى تلك الماهية وكل ما هو محتاج إلى غيره فهو ممكن لذاته فإذاً الوجود من حيث هُو هُو ممكنٌ وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب إن كان غير ماهية واجب الوجود كان لوجود واجب الوجود علة فلا يكون واجبُ الوجود واجب الوجود هذا خُلْف وإن كان سببه تلك الماهية والسبب متقدم بالوجود على المعلول لزم أن تكون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها فتكون موجودة قبل أن تكون موجودة وذلك يقتضي أن تكون موجودة مرتين وأيضاً يلزم التسلسل وأيضاً فبتقدير إمكان التسلسل لا يندفع الكلام لأنا نقول تلك الماهية إما أن نقتضي وجوداً أو لا تقتضي فإن اقتضت وجوداً لم يكن بين تلك الماهية وبين ذلك الوجود وجودٌ آخر فتكون العلة غير متقدمة بالوجود على المعلول وذلك محال وإن لم تقتض الماهية وجوداً كان ذلك حكماً بأن ماهيته لا تقتضي الوجود بل وجوده إنما جاء من شيء آخر وذلك إنما يدخله في الممكنات ويخرجه عن الواجبات هذا تقرير كلامهم على أحسن الوجوه.

والجواب عنه من وجهين: أحدهما ان هذا معارض لماهيات الممكنات فإنها قابلة للوجود والعقل كما حكم بتقدم المؤثر على الأثر حكم بتقدم القابل على المقبول فإن الشيء ما لم يكن متقرراً ثابتاً لا يثبت له غيره فإما أن نقول بأن تعين الماهية فى كونها ماهية أما أن لا يكفي في قبول الوجود أو يكفي في ذلك فإن كان لا يكفي في ذلك لزم أن يتوقف قابلية الماهية للوجود على وجود آخر حتى تكون موجودة قبل أن تكون موجودة فيلزم ماذكرتموه من المحالات.وإذا بطل ذلك فحينئذ يتعيَّن القول بأن وجود الممكنات غير زائد على ماهياتها بل هي نفس ماهياتها فحينئذ يكون الوجود مقولاً على الماهيات الموجودة باشتراك الإسم وأما إن كان تعيُّن الماهية في كونها ماهية يكفي في قابلية الوجود حتى لا يعتبر في تقدم الماهية وفي قابليتها للوجود كونها موجودة قبل كونها موجودة فَلِمَ لا يجوز أن يكفي تعيُّن الماهية في كونها مؤثرة في

الوجود حتى لا يعتبر في تقدمها على الوجود في المؤثرية كونها موجودة قبل كونها موجودة وبالجملة فإما أن نقول وجود الممكنات نفس حقائقها أو نقول إنه زائد على حقائقها فإن كان الحق هو الأول لم يكن الوجود مشتركاً بين الأشياء وإذا جاز ذلك في وجود الممكنات جاز ذلك أيضاً في وجود الباري واندفع الإشكال أصلاً وإن جعلنا وجود الممكنات أمراً مشترَكاً كان وجودها أمراً زائداً على ماهياتها وماهياتها تكون قابلة لتلك الوجودات ولا بد أن تكون الماهية كافية في هذه القابلية وإلا لزم التسلسل وإذا كانت كافية في هذه القابلية فلتكن كافية في المؤثرية في الوجود حتى لا يلزم من كون الماهية علة للوجود تقدمها بالوجود على الوجود. وثانيهما أن نقول: أجزاء الماهية علة لقوام الماهية وليس ذلك التقدم تقدماً بالوجود وإلا لكانت الماهية موصوفة بالوجود عند فرضنا إياها مجردة عن الوجود فإن اعتذروا عنه بأن تقدم أجزاء الماهية على الماهية أيضاً بالوجود لا على معنى أن هذا الاعتبار لا يتحقق إلا عند تحقق الوجود بل على معنى أن هذا التقدم إنما يتحقق عند اعتبار الوجود وإن لم يكن الوجود حاصلاً فإنا إذا قلنا الاثنان متقدمان[1] على الأربعة في الوجود فلا نعني به أنهما موجودان وأحدهما متقدم بوجوده على الآخر وإلا لكان الشك في وجودهما الخارجي شكاً في هذا التقدم بل نعني به أنهما ماهيتان متى وُجِدَتا لَزم هذا التقدم وهذا الحكم صحيح حال ما لا يكون الواحد منهما موجوداً فكذلك أجزاء الماهية سابقة بالوجود على الماهية على معنى أنهما متى وجدتا كان الوجود للجزء قبل كونه للكل هذا غاية ما يمكن أن يُتمَحل من جانبهم وهو باطل من وجوه خمسة:

الأول وهو أن الماهية مقتضية للإمكان سواء جعلناه وصفاً عدمياً أو وجودياً فاقتضاؤها للإمكان يستحيل أن يكون بشرط الوجود وإلا لَزم أن يكون الإمكان متأخراً عن الوجود وذلك محال فإذاً اقتضاء الماهية للإمكان وتقدمها عليه لا بالوجود وذلك هو المقصود.

---

(١) في نسخة: متقدِّم.

الثاني: وهو أن كون جزء الماهية بحال لو كان موجوداً كان وجوده سابقاً على وجود كله هذا حكم حاصل له قبل الوجود وهو من عوارض ذلك الجزء فيكون معلولاً لذلك الجزء فيكون اقتضاء ذلك الجزء لهذا الوصف لا بشرط الوجود وذلك يوجب ما قلناه.

الثالث: وهو أن الماهية التي نوعها في شخص[1] واحد يكون تشخصها من لوازم حقيقتها فاقتضاء تلك الحقيقة لتلك الشخصية لا يخلو إما أن يكون بشرط الوجود فيكون وجوده سابقاً على شخصيته فيكون وجودها الخارجي مطلقاً غير متعين وهو محال أو لا يكون بشرط الوجود فلا يكون تقدم الماهية على تلك الشخصية بالوجود.

الرابع: أن الماهية إذا تشخُّصَت فالقابل لذلك التشخص أما أن يكون هو نفس الماهية فقط أو بشرط تشخُّصها والثاني يوجب التسلسل فالحق هو الأوَّل فتكون الماهية من حيث هي هي كافية في قبول التشخص وإذا جاز ذلك فليجوز كونها كافية في المؤثرية في الوجود.

الخامس: أن الجنس علة لقوام النوع ويستحيل أن تكون هذه العِلِّية لأجل أنهما إذا وجدا كان الجنس في الوجود سابقاً على النوع وإلا لزم أن يكون الجنس يوجد أولاً ثم يصير نوعاً ولو كان كذلك لم يكن الفصل سبباً لقوام حصة النوع من الجنس[2] فحينئذ لا يتميز الفصل عن الجنس وذلك

---

(١) الشخص عند أهل المنطق: «مثل زيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الحمار وربما سموه العين» (مفاتيح العلوم للخوارزمي، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢١٥) وقال ابن سينا في النجاة: «الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية، وهي بحدُها شيء واحد، وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية» (ص ٢٠٨) وقال في الشفاء: «الشخص إنما يصير شخصاً بأن يقترن بطبيعة النوع خواص عرضية لازمة وغير لازمة وتعين له مادة مشار إليها» وقد غلب إطلاق لفظ «شخص» على الإنسان (أنظر المعجم الفلسفي - صليبا ١/٦٨٩). ويقسم الإمام الغزالي رحمه الله الموجودات إلى: موجودات شخصية معينة وتسمى أعياناً وأشخاصاً وجزئيات. وإلى أمور غير متعينة، ونسمى الكليات والأمور العامة» (معيار العلم ص ٩٣).

(٢) باعتبار أن الفصل هو الذي يجعل النوع متميزاً عن الجنس. فقولنا مثلاً «ناطق» في تعريف =

محال فثبت أن هذا التقدم ليس كما قالوه من أن الجنس والنوع إذاوجدا كان وجود الجنس سابقاً على وجود النوع وإذا عرفت ذلك فهذه الوجوه كلها تدل على أن تعيين الماهية من حيث هي هي كافٍ في الاقتضاء والتأثير إذا جاز ذلك سقطت حجتهم وبطلت دعواهم.

فإن قالوا فإذا كنت لا تعتبر وجود الماهية في كونها مؤثرة في الوجود يلزمك تجويز كونها مؤثرة في الوجود عند كونها معدومة وذلك محال قلنا إن هذه مغالقة ركيكة وذلك لأن اعتبار الماهية مغاير لاعتبار وجودها وعدمها ونحن أسندنا الوجود إلى تلك الحقيقة من حيث هي هي لا من حيث أنها معدومة والذي يدل على ما قلناه أمران:

الأول وهو أنهم زعموا أن الماهية إذا شرط فيها الوجود أو العدم لا يعرض لها الإمكان بل الأمكان إنما يعرض لها من حيث هي هي فكما لا يلزم من إسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في كون الماهية معروضة للإمكان إدخال العدم فيه فكذلك لا يلزم في مسألتنا.

الثاني أن الماهية قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر ثم لا يلزمهم أن يجعلوا القابل للوجود ماهية معدومة حتى يقال الماهية حال عدمها تكون موصوفة بالوجود فكذلك ها هنا لم نجعل المؤثر في الوجود هو الماهية المعدومة حتى يلزمنا أن تكون مؤثرة حال كونها معدومة بل المؤثر نفس الماهية فظهر بهذا فساد قولهم.

وأعلم أنا قد استخرجنا لهم شبهة أخرى وهي أنه لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان الوجود ممكناً على ما تقرَّر فيما سبق وذلك الإمكان لا يخلو إما أن يكون ثابتاً لنفس الوجود أو للماهية بالنسبة إلى الوجود والأول محال لما بيَّنا أن الوجود يمتنع اتصافه بالوجود والعدم فلا يعرض له إمكان الوجود والعدم وأما الثاني فإنه يقتضي أن يكون نسبة الماهية إلى الوجود بالإمكان

= النوع الذي هو «الإنسان» هو فصل يميزه عن باقي أفراد «الحيوان» الذي هو جنس أعلى للنوع الذي هو «إنسان».

فيستحيل إذاً أن تكون نسبتها إليه بالوجوب ولو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لكانت نستبها إليه نسبة الوجوب لأن نسبة العلة إلى المعلول أبداً بالوجوب ولما بطل ذلك علمنا أن وجوده غير تابع للماهية.

ومما يمكن ذكره من جانبهم أنه لو كان وجوده معلول ماهينه وماهيته هي الفاعلة لذلك الوجود لزم أن يكون البسيط قابلاً وفاعلاً وذلك محال والجواب أن كل ذلك منقوض بلوازم الماهية فإن الماهيات مقتضية لها وموصوفة بها وأيضاً تبطل حجتهم على أصولهم أن يكون الباري تعالى عالماً بالمعلومات فإن العلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل فإذاً تعقله لها يقتضي حصول صورها في ذاته فتكون ذاته قابلة لتلك الصُور وفاعلة لها. على أنا سنقيم البرهان على أنه لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً.

الفصل السادس في إثبات الوجود الذهني(١)

وإثبات ذلك يقتضي تقديم مقدمة. وهي أن المحكوم عليه بصفة وجودية لا بد وأن يكون موجوداً في نفسه. برهانه هو أن إثبات الصفة للشيء معناه حصول الصفة للموصوف وحصول الشيء للشيء فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه فإن قيل الوجود صفة ثبوتية ولا يستدعي حصولها للماهية كون الماهية حاصلة في نفسها وإلا لزم التسلسل وأيضاً فلأن السلب محكوم عليه بأنه مقابل للإيجاب وليس للسلب ثبوت في نفسه مع أنه موصوف بكونه مقابلاً للإيجاب فإن قلتم السلب له صورة عقلية وله في العقل ثبوت فنقول لكنه من حيث أنه ثابت في العقل لا يقابل الثبوت بل هو قسم منه فهو من حيث أنه مقابل للثبوت يجب أن يكون ثابتاً وأيضاً ألستم تحكمون على

---

(١) يقسم الإمام أبو حامد الغزالي في «معيار العلم» مراتب الوجود إلى أربعة، طرفان: هما الوجود الذهني والوجود في الأعيان، وواسطتان: وهما الوجود في الألفاظ ثم في الكتابة، «فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس. والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان. فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه، لم يرتسم في النفس مثاله. ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم» (ص ٧٥ ـ ٧٦) وقارن النجاة ص ٤٩.

الممتنع بالامتناع مع أنه ليس بثابت، وأيضاً ألستم تحكمون على العدم بأنه لا يصح الحكم عليه وذلك مناقضة.فالجواب عن الأول ما مرَّ وعن الثاني ان الذهن يستحضر الصورة ويحكم عليها بأن تلك الصورة غير مستندة إلى الخارج وليس لها في الخارج ما يطابقها فهذا هو المعنى بتصور السلب ثم يستحضر صورة أخرى ويحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على إحدى الصورتين بأنها تقابل الأخرى لا من حيث أنهما حاضرتان في العقل بل من حيث أن إحداهما استندت[1] إلى الخارج والأخرى لم تستند فالمحكوم عليه بهذا التقابل هو الصورة العقلية الموجودة من الوجه المذكور وهو المعنى بقول الحكماء: إن تقابُل السَّلب والإيجاب لا يتحقق إلا في القول والضمير وأما في الخارج فلا، وعن الثالث أنا نستحضر في الذهن صورة ونحكم عليها بالامتناع لا بامتناع كونها موجودة في الذهن فإن ذلك باطل بامتناع وجودها في الخارج وليس المحكوم عليه لهذا الامتناع هو تلك الحقيقة من حيث أنها موجودة في الذهن لأن هذا لا يختص بالممتنع فإن كل صورة ذهنية سواء كانت مأخوذة عمالهُ وجود في العين أو عما ليس له ذلك فإنه يمتنع حصولها بعينها في الخارج بل المحكوم عليه حقيقة تلك الصورة الموجودة في الذهن وهذا دقيق لا بد من التأمل فيه. وأما الرابع فحلُّه ما ذكرنا من أنا نستحضر ماهية في الذهن مقيَّدة بقيد العدم الخارجي ونحكم عليها أنه لا يصح أن يعرض لها شيء من الأحكام الخارجية وهذا هو الجواب عن كل ما يشبه هذه الشكوك.

ولما فرغنا عن إثبات هذه المقدمة فلنشرع فيما هو المقصود وهو إثبات الوجود الذهني[2]وبرهانه:أنا إذا تصوَّرنا ماهية وحكمنا عليها بأنها ممتازة عن

---

(١) في نسخة: أُسندت.

(٢) يقول الإيجي «المواقف»: في الوجود الذهني: احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور:
الأول: أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج، كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية. إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو الذهن...
الثاني: من المفهومات ما هو كُليّ. وكل موجود في الخارج فهو مشخَّص. =

غيرها فلا بد وأن يكون لها ثبوت وثبوته المعتبر في صحة كونها محكوماً عليها إما أن يكون هو الوجود الخارجي وهو باطل وإلا لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه وأيضاً فلأنه وإن كان في الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج فعلمنا أن الثبوت المعتبر هو الثبوت في العقل فإن قيل المحكوم عليه وأن كان معدوماً في الخارج إلا أنه مع ذلك ثابت في الخارج على ما ذهب إليه بعضهم فنقول: إنا لا نعني بالوجود إلا الثبوت ويجوز أن نتصور أمراً لا ثبوت له في الخارج أما على التحقيق فلأن الثبوت لا يجامع اللاثبوت فإذا تصورناه غير ثابت لم يكن ثابتاً وأما على طريق الإلزام فإن الممتنعات والمستحيلات غير ثابتة بالاتفاق مع أن المتصور منها يكون محكوماً عليه فقد بطل ما ذهبوا إليه وتمام تحقيق هذا الفصل سيأتي في كتاب العَقْل والمعقُول.

الفصل السابع في أن الماهية لا تعرى عن الوجودين

برهانه أن كل ماهية يجب أن تكون محكوماً عليها بأنها ممتازة عن غيرها وكل ما كان محكوماً عليه بحكم ثبوتي فلا بد وان يكون ثبوتياً والصغرى بديهية والكُبرى مبرهنة[1] فإن قيل السواد مثلاً قبل دخوله في الوجود هل كان سواداً أم لا فإن لم يكن فالسواد إنما يصير سواداً عند وجوده وذلك محال لأن السواد سواد سواء وُجِدَ أم يوجد وان كان سواداً قبل صيرورته بموجوداً فتلك

= الثالث: لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع والتالي باطل. . .

واحتج نافوه وهم جمهور المتكلمين بوجهين:

أحدهما: لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً.

وثانيهما: أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل. وأجاب عنه الحكماء: بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية، لاهوية عينية والحار مايقوم به هوية الحرارة، والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء. وأما مفهوماتها الكلية فلا. . . الخ» (المواقف ص ٥٢ ـ ٥٣).

(١) الصغرى: كل ماهية يجب أن تكون. . . الخ.

الكبرى: كل ما كان محكوماً عليه. . . الخ.

ماهية قد عَرِيت عن الوجودين[1] فنقول السواد لا يكون سواداً قبل أن يحصل له احد الوجودين بل يمكنني أن أقدر في ذهني أنه كيف يكون قبل الوجود كأنه يفرض عندما يكون في الذهن مجرَّداً عن الذهن لا أنه عند التجرد عن الذهن يكون سواداً وليس كل ما حكم عليه الذهن بالتجرد أمكن أن يفرض له التجرد فإن قيد التجرد عن الذهن إنما يلحقه الذهن به عند ما يكون موجوداً في الذهن كان الذهن التفت إليه لا من حيث أنه في الذهن أو حذف عنه أنه في الذهن وإن كان كاذباً في هذا الحذف فأما عندما لا يكون في الذهن فإنه لا يمكن الإشارة إليه بوجه أصلاً وما كان كذلك لم يكن له ماهية وحقيقة.

الفصل الثامن في أن الوجود ليس ما يكون الشيء به ثابتاً

بل هو نفس كونه ثابتاً والتحقيق في هذا الباب أن نقول نحن لا نعني بالوجود إلا حصول الشيء وتحقُّقه وثبوته فمن أثبت أمراً آخر وراء ذلك وسماه بالوجود كان إطلاق الوجود عليه وعلى ما قلناه بالاشتراك. ويرجع حاصل الكلام إلى أنه ثبت للذات صفة أخرى وراء الحصول والتحقق فعليه أن يقيد تصوره ثم يقيم الحجة على التصديق به فإن قال أعني بالوجود صفة تقتضي حصول الشيء في الأعيان فعند ذلك نقول لا يجوز أن يكون حصول الشيء في الأعيان معللاً بصفة قائمة به لوجهين: الأول أن اتصافه بتلك الصفة التي هي علة الوجود مسبوق بحصوله في نفسه ولا كذلك حصول الوجود بمعنى نفس حصول الماهية فإن ذلك نفس حصولها لا حصول شيء لها على ما مرَّ لأن حصول الشيء في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حُصول غيره له عِلّة لحصولهِ في نفسه لزم الدَّوْر.

الثاني وهو أن علة الحصول لا بد وأن تكون مخالفة لنفس الحصول في الحقيقة وإلا لم يكن كون أحدهما علة للآخر أولى من العكس وتلك العلة لا بد وأن يكون لها حصول فيكون حصول علة الحصول محتاجاً إلى علة أخرى

---

(١) الوجودين: يعبر بهما عن الوجود الذهني والوجود الخارجي. انظر المواقف ص ٥٤.

ويلزم التسلسل ومما احتج به في أول المسألة بأن قيل لو كان الوجود ليس هو نفس الكون في الأعيان لزم صحة أن تعلم الماهية كائنة في الأعيان قبل العلم بثبوت ذلك الزائد له فكان ينبغي أن لا يكون علمنا بوجود الأمور المحسوسة بديهياً بل كان مستفاداً من الحجة حتى يكون الشاك في تلك الحجة شاكاً في ذلك ولما كان ذلك باطلاً علمنا أن الوجود ليس إلا نفس الكون في الأعيان وهذه الحجة لا تفيد نفي تعليل الحصول بعلة زائدة إذ لقائل أن يقول البديهي المسمى بالوجود ظاهراً هو نفس الحصول في الأعيان فإما أنه معلول بصفة أخرى هي الوجود أو غير معلول بها بل هو نفس الوجود بالحقيقة فذلك بالاكتساب ومما قيل ها هنا إن الإضافات لها وجود في الأعيان على ما يستدل عليه بعد وهي من حيث أنها موجودة في الأعيان مقولة بالقياس إلى غيرها فلو كان وجودها أمراً مستقلاً بنفسه لكان يمتنع أن تكون تلك الإضافات الغير المستقلة في وجودها موجودة ولما بطل التالي بطل المقدَّم.

الفصل التاسع في أن المعدوم ليس بثابت

إن قوماً ممن عمشت[1] بصائرهم في دقائق الأبحاث المتعلقة بالوجود والعدم زعموا أن ما ليس بموجود فإما أن يكون ممتنع الوجود أو لا يكون فإن كان ممتنع الوجود فهو النفي الصرف وان كان ممكن الوجود فإنه يكون عند كونه معدوماً ذاتاً[2] وزعموا أنه موصوفٌ بصفات ثابتة حالة العدم وتلك

---

(١) عمشت من العَمَش وهو ضعف البصر مع سيلان الدمع في أكثر الأوقات (القاموس المحيط ٢٩١/٢).

(٢) الرازي يتحدث عن رأي القائلين بأن المعدوم شيء. قال في «المحصل»: المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافاً للباقين من المعتزلة» ص ٧٨.

وانظر ما قرره في «معالم أصول الدين» من أن المعدوم ليس بشيء. ص ٣٠ ـ ٣١. وقال صاحب «المواقف» في المقصد السادس من المرصد الأول: في أن المعدوم شيء أم لا وأنها من أمهات المسائل. فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء. فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه، ومنعه =

الصفات لا موجودة ولا معدومة.

واحتجوا بأن قالوا:المعدومات متميز بعضها عن البعض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وبيان الصغرى[1] من وجوه ثلاثة: الأول أن المعدوم معلوم والمعلوم متميز عن غيره فإن من عقل سواداً معدوماً ميزه عن البياض المعدوم. الثاني المريد إذا أراد إيجاد نوع من الموجودات فلا بدَّ وان يكون مراده متميزاً عن غيره وإلا لامتنع أن يكون هو مقصوداً دون غيره وهو عند تعلق القصد بتكوينه غير كائن وإلا لامتنع القصد إلى تكوينه فإن تكوين الكائن محال. الثالث وهو أن وجود الفعل متأخر عن تعلق القادِرية إذْ ما لم تتحقق نسبة ما فيما بين القادر والمقدور لم يكن حصول ذلك المقدور أولى من حصول غيره وتعلق القادرية متأخر عن امتيازه في نفسه إذ لو لم يكن ممتازاً عن غيره لم يكن التعلق به أولى من غيره فاذاً امتيازه عن غيره سابق على وجوده وأما كبرى القياس فظاهرة لأن المتميز عن غيره يمتنع أن يكون لا شيئاً محضاً كما حققناه.واحتجوا أيضاً بأن السواد قبل صيرورته موجوداً ان كان ليس بسواد بل إنما يصير سواداً حال وجوده فيلزم أن يكون كون السواد سواداً لِعلَّة خارجية وذلك محال لأن ما بالغير يرتفع عند ارتفاع الغير فيلزم أن لا يبقى السواد سواداً عند انقطاع تعلق ذلك الغَيْر بـهِ وهو محال وإن كان سواداً

= الأشاعرة مطلقاً لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها به» (ص ٥٣).

وينقل الإمام أبو بكر ابن فورك في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» قوله أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات ولا جوهر ولا عرض ولا سواد ولا بياض ولا قبيح ولا حسن.. وقوله «المنفي لا يكون إلا معدوماً والمثبت لا يكون لا موجوداً وإن قول القائل شيء إثبات وقوله: لا شيء نفي، فإن في تسميته المعدوم شيئاً على الحقيقة تناقض وإيجاب أن يكون شيئاً لا شيئاً وذلك محال» (ص ٢٥٢).

وانظر أيضاً ردّ الجويني عليهم في «الشامل» فقد أطال في ذلك (١٢٤ ـ ١٣٧) و «المعتمد في أصول الدين» للقاضي أبي يعلى الحنبلي ص ١٢٩ و «التوحيد» للشيخ أبي منصور الماتريدي ص ٨٦ ـ ٩٢. قلت: وحتى تناقش دعوى «العدم شيء أو ليس بشيء» يجب أولاً الاتفاق على مسمّى الشيء نفسه، موضع التنازع.

(١) الصغرى هي: المعدومات متميز بعضها عن البعض، وهي كلية موجبة والكبرى هي: كل ما كان كذلك فهو ثابت، وهي أيضاً كلية موجبة فالنتيجة: المعدومات ثابتة. (كلية موجبة).

قبل وجوده كان السواد المعدوم سواداً ونحن نقول النفي في مقابلة الإثبات فالمعدوم إن كان أعم من المنفي لزم أن لا يكون نفياً صرفاً وإلا لم يبق الفرق بين العام والخاص فاذاً هو ثابت وهو مقول على المنفي فيلزم أن يكون الثابت مقولاً على المنفي هذا خُلْف وان كان مساوياً للمنفي أو أخصَّ منه انتظمت هذه المقدمة وهي أن: كل معدوم منفي، وكل منفي ليس بثابت، فينتج كل معدوم ليس بثابت وأيضاً فلأن ماهية السواد إن كانت ثابتة قبل الوجود فإما أن يكون النوع في شخص واحد أو لا يكون فإن كان فذلك الاتحاد إن كان تستحقه الماهية لما هي هي وَجب أن لا يزول عند الوجود كانت تستحقه بسبب خارجي فحينئذ يكون في حال العدم مورداً للصفات ومحلاً للأمور المتجددة وذلك مُحال وأما أن يكون للنوع أشخاص كثيرة فتمايُز بعضها عن البعض لا يكون بالماهية ولوازمها فأنا قد فرضنا الكلام في النوع الواحد فلا بد وأن يكون ذلك بسبب المادة على ما سنبين فتكون الأمور المعدومة حالة في مواد[١] وجودية وذلك محال. وعلى كل ذلك براهين أوردناها في الموضع البديهي الأولى الفساد[٢] فإنا قد بينا أن الوجود هو نفس الحصول في الأعيان ومن جعل هذا الحصول مجامعاً للاحصول فقد خرج عن غريزة العقل وإن عني بالوجود أمراً آخر كان الخلاف في أن الموجودات هل لها صفة أخرى أم لا وذلك لا يوجب الخلاف في كون تلك الذوات موجودة.

فأما ما احتجوا به أولاً فمنشأه الجهل بأن للماهية وجوداً في الأذهان وقد بينا ذلك. ومما يؤكد ذلك أن الممتنعات والصور الخيالية كصورة زيد وعَمْرو وفرس معين يمكننا أن نتصورها مَعَ أنهم يساعدوننا على أنها غير ثابتة في الخارج. وكذلك إذا عقلنا الوجود والعدم فليس للوجود والعدم ذوات ثبوتية في العدم ولا تندفع هذه الإلزامات المفحمة بالمدافعات اللفظية. فعلمنا أن هذه الماهيات المتصورة موجودة في الأذهان وأن الامتياز المدرك عائد إليها وأن تلك الصور هي العلم والمعلوم وهذا ينبهك على أن العقل والمعقول قد

---

(١) في نسخة: مادة.

(٢) في نسخة: الأمور الأولى الفساد.

يكونان واحداً وأن الإخبار بالحقيقة عن الصُور النفسانية وبالعَرض عن الوجود الخارجي. فمن أخبر أن القيامة ستكون فقد ارتسم في نفسه معنى القيامة ومعنى تكون ثم يحمل معنى تكون التي في النفس على معنى القيامة التي في النفس، بأن هذا المعنى صح في معنى آخر معقول وهو ما يعقل من الوقت المستقبل أن يوصف بمعنى ثالث وهو معقُول الوجود وعلى هذا القياس جميع أنواع الخَبَر. وأما حديث المقدور والمراد[1] فكل ذلك في الذهن لأن الصورة العقلية تصير سبباً لِحَمْل القوة الشوقية الباعثة للقوة المحركة إلى تكوين تلك الماهية في الخارج وأما الحجة الأخرى فسيأتي جوابنا عنها في باب الماهية[2].

(١) يقصد الوجه الثالث في إثبات صغرى القياس لدى المثبتين.

(٢) يعرض صاحب «المواقف» لأدلة النافين فيجعلها خمسة:

الأول: الثبوت أمر زائد على الذات لاشتراكه دونها، ولإفادة الحمل ولا معنى للوجود إلا هو. قلنا - الكلام للإيجي - بل هو أعم من الوجود فإن فُسّر به فلفظي.

الثاني: الذوات عندكم غير متناهية مع أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه، والأكثر من غيره بمتناهٍ متناهٍ فالكل متناهٍ، ونُقِض بمراتب الأعداد.

الثالث: الذوات إما واجبة التقرر فتكون واجبة ويلزم تعدد الواجب، أو لا، فتكون محدثة مسبوقة بالنفي. فقيل: ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره.

الرابع: أن العدم صفة نفي والموصوف بصفة النفي نفي. كما أن المتصف بصفة الإثبات إثبات. قاله الآمدي. واعترض عليه بأننا لا نسلم أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب.. والقياس على الإثبات قياس من غير جامع مع ظهور الفرق.

الخامس: لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات، وإلا فإن اتحدت لذواتها لم تكثر في الوجود وإلا فالمعدوم مورد للمتزايلات ويلزم السفسطة وقد اعتمد الإيجي وجهين:

الأول: أن القول بثبوت المعدوم ينفي المقدورية لأن الذوات أزلية والوجود حال (؟) أو نقول: الذوات أزلية والأحوال لا تتعلق بها القدرة.

الثاني: لو كان ثابتاً كان المعدوم أعم من النفي... الخ». (المواقف ٥٤ - ٥٥).

وقد تنبه الطوسي في تعليقاته على المحصل للرازي بأن «القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي، ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس، وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم، ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم، بل يقولون: إنه منفيّ. ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء وثابت، وللتعينات التي لا تقبل إلا مع الذوات حال، لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما، والبصريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهم يقولون بأن الذوات في العدم جواهر وأعراض وأبو القاسم البلخي والبغداديون يقولون: بأنها أشياء والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً» (المحصل ٧٨). =

الفصل العاشر في أن المعدوم لا يعاد

وبراهينه ثلاثة: الأول أن ما عُدم لم تبق هُويّته على ما حققناه وما لا يكون له هوية لا يمكن أن يحكم عليه بحكم أصلاً فإذاً يمتنع الحكم عليه بصحة العَوْد. الثاني أنه لو صح إعادة المعدوم لصح إعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء فيصح أن يعاد هو في ذلك الوقت بعينه فيكون وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدائه فيكون مبتدأ من حيث أنه معادٌ هذا خُلْف. الثالث أنه إذا أُعيد وحصل معه مثلهُ فهما متساويان في الذات وفي لوازمها فليس أن يحكم على أحدهما بأنه هو الذي كان أوْلى من أن يحكم على الآخر بهذا الحكم فيؤدي إلى أن لا يتميز نفس الشيء عن غيره. فإن قيل ذلك إنما يستحق الحكم بأنه هُوَ لا غيره لأنه هو الذي كان موجوداً ثم عُدِم وبعد عدمه هو الذي أعيد بعينه وأما مثله فليس كذلك. فنقول هذا هو الذي وقع الأشكال فيه فإن الحكم على واحد بأنه هو الذي كان وعلى الآخر بأنه ليس هو الذي كان مع تساويهما في الماهية ولوازمها مما هو يستحيل(1) قطعاً فما ذكرتم في معرض الفرق هو الذي وقع عنه السؤال. ونِعْمَ ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بأن اعادة المعدوم ممتنع قطعاً وكما أنه قد يتوهم في غير البديهي أنه بديهي لأسباب خارجية فكذلك قد يُتَوهَّم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج وبالله التوفيق.

= والحال قد أثبته أيضاً من أهل السنة إمام الحرمين أولاً والقاضي أبو بكر الباقلاني. وقد ردّه الرازي في «المحصل» فقال: «الذي نقول به لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافاً للقاضي وإمام الحرمين وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال... وقد أطال في رد مذهبهم (ص ٨٥ ـ ٩١). راجع أيضاً في هذه المسألة: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي ج ٥/ص ٤٢ ـ ٤٦ و ٤٩، والتوحيد لأبي منصور الماتريدي ص ٨٦ ـ ٩٣، مجرَّد مقالات الأشعري لابن فورك ص ٢٢٩ و ٢٥٢، ومناظرات فخر الدين الرازي ص ١٦، والشامل في أصول الدين للجويني ص ١٠٨ ـ ١٠٩ و ٦٢٩ ـ ٦٤٥، طبقات المعتزلة لابن المرتضى ٩٥ ـ ٩٦ أصول الدين للبغدادي ص ٩٢، الملل والنحل للشهرستاني ١/١٠١ ـ ١٠٤.. أيضاً مذاهب الإسلاميين لبدوي الجزء الأول ٣٤٢ ـ ٣٦٤، في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ١/٣١٨ ـ ٣٣١... الخ.

(١) في نسخة: مستحيل.

الباب الثاني
في الماهية(1)
وفيه عشرون فصلا

الفصل الأول في تمييز الماهية عن لواحقها

أعلم أن لكل شيء حقيقة هُوَ بها هُوَ وتلك الحقيقة مغايرة لجميع صفاتها لازمة كانت أو مفارقة فالفَرَسيّة من حيث هي فرسية ليست في نفسها

(1) عرَّف الجرجاني الماهية فقال: الماهية تطلق على الأمر المتعقَّل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمرُ المتعقَّل، من حيث أنه مقُول في جواب ما هو، يُسمّى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار، هوية، ومن حيث حمل اللوازم له: ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ، مدلولاً، ومن حيث أنه محل الحوادث: جوهراً.. وماهية الشي: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. وقيل منسوب إلى: ما، والأصل المائية، قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر أنه نسبة إلى: ما هو، جعلت الكلمتان ككلمة واحدة» (ص ٢٥١).
ويرى الفارابي أن سؤال ما هو؟ «إذا قُرن بالشيء دل على أن المطلوب من الشيء تصور ذلك الشيء فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه (...) فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب ما هوالشيء؟ إذا كان يدل عليه بلفظ مركب (أي بجملة لا بكلمة واحدة) فإنه يُسمى ماهية الشيء. ويسمى أيضاً القول الدال على ما هو الشيء أو على جوهر الشيء أو على إنيّة الشيء أو طبيعة الشيء» (الفارابي كتاب الألفاظ ـ عن موسوعة الفلسفة العربية ص ٧٢٣).
وهكذا فإن (مطلب ما) يطلب به التصور دون التصديق، أو التعريف والحدّ. (راجع: معيار العلم للغزالي ص ٢٤٨ والنجاة لابن سينا ص ١٠٤ والإشارات والتنبيهات له ١/٢٣٣ ـ ٢٣٤، والمواقف للإيجي ٥٩ ـ ٦٠، والمعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٢/٣١٤ ـ ٣١٥، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ١٦٥ ومعجم لالاند النقدي ص ٨٧٣).

شيئاً إلا الفرسية وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة على أن يكون كل ذلك داخلاً في مفهوم الفرسية بل هي من حيث أنها فرسية ليست إلا الفَرَسيَّة فالواحدية صفة مضمومة إلى الفرسيَّة فتكون الفرسية معها واحدة وأيضاً فهي من حيث أنها تطابق أموراً كثيرة تجدها عامة والفرسية في نفسها ليست إلا الفرسية. ويدُل عليه أن المفهوم من الفرس ليس هو المفهوم من الواحد وإلا لامتنع أن يكون إلا واحداً ولا المفهوم من الكثرة وإلا لامتنع حملها على الواحد وكما أنها ليست نفس الوحدة والكثرة فليست متضمنة لهما أو لأحدهما وإلا عاد المحال فإذاً هما قيدان خارجان عن الفرسية والمعروض مغاير للعارض فالفرسية من حيث هي فرسية تكون مغايرة لهما. فإن سُئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية أَلف أو ليست بأَلف؟ لم يكن الجواب إلا السلب لا على أن يكون السلب بعد مِنْ حَيْثُ، بل على أنه قبل مِنْ حيثُ، أي لا نقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل نقول ليس الفرس من حيث هو فرس كذا. إن سئلنا عنها بموجبتين لا تخلو الماهية عنهما مثل أن يقال هل الفرس واحد أو كثير لم يلزمنا أن نجيب عنهما البتة.

وبهذا الطريق يظهر الفرق بين ما إذا كانت المسألة عن طرفي النقيض وبين ما إذا كانت عن الموجبتين اللتين في قوة النقيض بأن يكون أحدهُما لازماً مساوياً لنقيض الآخر وذلك لأن الموجِب الذي هو لازم السالب معناه إنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب كان موصوفاً بالموجب الذي يلزم سلب الأول لكن ليس إذا كان موصوفاً به كان هو هو بل الموصوفية لا تتم إلا بالمغايرة فعلى هذا الفرسية لا تدخل في مفهومها الواحدية والكثيرية وان كان يجب اتصافها بإحداهما. فإذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانيّة لا تغاير التي في عَمْرو وَلا يلزم منه أن يقال: فإذاً تلك وهي واحدة بالعدد لأنا عنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط وكونها غير التي في عَمْرو شيءُ من خارج وأيضاً فلأنه إذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث أنها إنسانية هل هي التي في عمرو فقولنا من حيث هي إنسانية قيد أسقط عنها اعتبار كونها في زيد لأن اعتبار الإنسانية من حيث هي هي إنما يكون إذ لم ينظر إلى ما ورائها وكونها في زيد قيد خارج عن مفهومها فوجب

أن لا يلتفت إليها.

فإن قيل الفرَس ان كان من حيث هو فَرس موجوداً في الشخص فإما أن يكون خاصاً به أو غير خاص فإن كان خاصاً بـه لم يكن الفرس بمـا هو فـرس هو الموجود فيه بل فرس مـا وإن كان غيـر خاص بـه كان شيء واحـد بالعـدد موجوداً في الكثرة وذلك محـال فاذاً يمتنـع وجود الفـرس في الأشخاص لكنـه موجود فهو إذاً مُفارِق[1].

فالجواب من وجهين: الأول أن الفرس يوجد للشخص فيكون فرساً مـا لكن إذا كان الفرس المعيَّن موجوداً فالفرس أيضـاً موجـودٌ لأن الفرس المعيَّن هو فرس وشيء آخر ويكون الفرسُ جزءاً منه فإذا كان فرس ما موجوداً فالفـرس الذي هو جزء من فرس ما موجـود، فاعتبـار الفرس بـذاته جـائز وإن كـان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته فذاته له لـذاته وكـونه مـع غيره عـارض له وهـذا الاعتبار مقدم في الوجود على الفرس الشخصي أو الكُلّي العقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وهو بهذا الاعتبار لا جنسَ ولا نـوع ولا واحد ولا كثير بل فرس فقط لكنه يلزمـه لا محالـة أن يكون واحـداً أو كثيراً على أن ذلك لازم له من خارج وهو من هـذه الجهة ليس فـرساً مـا وإن كان يلزمـه أن يكون فرساً ما.

الثـاني أن قولهم الفـرس الموجـود في الأشخاص إمـا خاص وإمـا عام باطل لأنّا بينا أن الفرس من حيث هو فـرس لا خاص ولا عـام أي هذان غيـر داخلين فيـه. واعلم أنـه حق أن يقـال: الحيـوان لا بشـرط شيء مـوجـود في الخارج وليس بحق أن يقال: الحيوان بشرط لا شيء موجود في الخارج، لأنه بهذا الشرط يكون مجرداً والمجرد مما لا وجود له في الخارج فالحيوان بشرط التجرد وجوده ذهنيّ وبشرط عروض العوارض الخارجيـة لَهُ وجـودٌ في الخـارج وكلا الاعتبارين زائد على الحقيقة والماهية. والمـأخوذ بـذاته مـع قطع النـظر عن التجرد واللحوق المتقدم على الاعتبارين تقدم البسيط على المركب يقـال

---

(١) اصطلاح مفارق يقصد به الجوهر المجرد عن المادة القائم بنفسه (التعريفات ص ٢٨٦).

له الأمْر الألهي وهو الحقيقة والماهية.

واعلم أن الفرق بين هذين الاعتبارين وهو أن يؤخذ الشيء - بشَرْط لا - وبين أن يؤخذ - لا بشرط - إنما يظهر في اعتبار لوازم الماهية فأما في اعتبار نفس الماهية أو في اعتبار أجزائها فلا يظهر ذلك الفرق فإنك لو أدخلت في الحقيقة قيداً وأخرجت عنها قيد تغيرت الحقيقة وصارت حقيقة أخرى فإذاً ما يدل على الحقيقة ومقوماتها فهو أبداً دال بشرط لا فأما الذي يدل على لوازم الحقيقة بدلالة الالتزام[1] فهناك تارة يدل بشرط لا وتارة لا بشرط ويختلف الحكم بهذين الاعتبارين في هذا الموضع.

الفصل الثاني في تقسيم الماهيات

أعلم أن الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي إنما تلتئم حقيقتها من اجتماع عدة أمور والبسيطة ما لا تكون كذلك. ولا بد من الاعتراف بحقيقة بسيطة وإلا لتركب كل حقيقة من أجزاء لا نهاية لها بالفعل، ومع ذلك فلا بد من البسيط لأن كل كثرة متناهية كانت أو غير متناهية فإن الواحد فيها موجود وذلك الواحد إن كان مركباً لم يكن واحداً، فلا يكون الواحد في تلك الكثرة موجوداً وإن لم يكن مركباً فهو البسيط ومثاله ذات الباري وكذلك ماهيات الأجناس العالية[3] وطبائع الفصول البسيطة كما سيأتي تفصيلها.

---

(١) دلالة الإلتزام هي دلالة اللفظ على لازم معناه كدلالة السقف على الحائط - معيار العلم ص ٧٢ - التعريفات ص ١٤٠، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٤ والأحكام للآمدي ١/١٧ ونهاية السول شرح منهاج الوصول - وهو للبيضاوي للإسنوي ٢/٣٢ - ٣٤ والنجاة لابن سينا ٤٧ - ٤٨.

(٢) راجع المواقف ص ٦١.

(٣) يجعل المناطقة الأجناس مترتبة تصاعدياً كما أن الأنواع مترتبة تنازلياً، حتى ننتهي إلى جنس عالٍ لا جنس فوقه «هو جنس الأجناس» كالجوهر. (راجع الإشارات والتنبيهات ١/٢٣٥ - ٢٣٦ والنجاة ص ٤٨ وأسس المنطق الصوري ومشكلاته للدكتور محمد علي أبو ريان والكتور علي عبد المعطي محمد ص ١٤٢ - ١٤٣ والمنطق الصوري والرياضي للدكتور بدوي ص ٨١).

الفصل الثالث في أن البسائط هل تكون مَجعُولة[1] أم لا؟

المشهور أنها غير مَجْعولة فإن السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سواداً عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال وفيه إشكال لأن السواد كما أن له حقيقة فكذلك للوجود حقيقة فإن امتنع أن يكون السواد في كونه سواداً مجعولاً إمتنع أن يكون الوجود في كونه وجوداً مجعولاً فإذاً لا حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعول فالسواد الموجود غير مجعول أصلاً هذا خُلْف. فإن قيل المجعول هو ضَمّ الوجود إلى السواد فهو أيضاً مغالطة ركيكة لأن ذلك الضم له حقيقة وهي أيضاً غير مجعولة.

وبالجملة فكل ما يفرض مجعولاً فله حقيقة وهي إما أن تكون بسيطة أو تكون متألفة من البسائط فإن عُقِل أن يكون بعض البسائط مجعولاً فليُعْقل ذلك في سائرها وإلا فلا. فالحق أن ما يقال من أن الماهيات غير مجعولة معناه معنى ما يقال الإنسان لا واحد ولا كثير. وقد عرفت أن المراد منه أن الواحدية والكثيرية غير داخلتين في مفهوم الإنسان لا أن الإنسان عارٍ منهما فكذلك ها هنا هي معنى قولنا الماهية غير مجعولة أن المجعولية غير داخلة في مفهوم الإنسانية لأنك ما دمت تنظر إلى الإنسانية من حيث هي هي لم يكن هناك إلا الإنسانية فإن نظرت إلى مجعوليتها فقد زدت في الإنسانية مفهوماً وراءها ولا يكون ذلك هو الماهية من حيث هي هي. والذي قالوه من

---

(١) قال صاحب «المواقف»: الماهيات هل هي مجعولة أم لا؟ ففيه مذاهب ثلاثة:
الأول: أنها غير مجعولة مطلقاً. إذ لو كانت الإنسانية بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم الجاعل إنسانية. وسلب الشيء عن نفسه محال. والجواب أنا لا نسلم استحالته. فإن المعدوم مسلوب عن نفسه دائماً إنما المحال: المعدول...
الثاني: أنها مجعولة مطلقاً، إذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقاً... والجواب: أن المجعول هو الوجود الخاص، لا ماهية الوجود.
الثالث: المركبة مجعولة بخلاف البسيطة، لأن شرط المجعولية الإمكان، وأنه لا يعرض للبسيط، فإنه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين. والبسيط لا شيئين فيه. واعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجعولة،... وانه يفضي إلى نفي المجعولية بالكلية... والحل أن البسيط له ماهية ووجود فلعل الإمكان يعرض للماهية بالنسبة إلى الوجود...». (ص ٦٢).

أنه يلزم منه عدم كون السواد سواداً عند تقدير عدم ذلك الغير فهو مغالطة لأن الغير إذا لم يوجد لا نقول للسَّواد إنه متحقق ويكون مع ذلك غير سواد بل نقول إنه لا يتحقق السواد أصلاً وذلك لا يلزم منه محال.

ولهم أن يتمسكوا بذلك من وجه آخر وهو أن يقولوا المحوج إلى السبب هو الإمكان والإمكان حالة إضافية والأحوال الإضافية لا تعرض للبسائط يعني وحدَها ما لم ينسب إليها غيرها.فالمحوج إلى السبب لا يعرض للبسائط فالبسائط إذاً غير محتاجة إلى السبب فلا تكون مجعولة أصلاً. وتحقيقه أنا إذا حكمنا بالإمكان فلا بد هناك من محكوم عليه ومن محكوم به ويستحيل أن يكون المرجع بهما إلى شيء واحد لأن الشيء لا ينسب إلى نفسه وبتقدير إمكان ذلك لم يكن ذلك الانتساب ممكن الزوال فعلمنا بهذا أن الإمكان لا يعرض للماهيات البسيطة أصلاً فاستحال احتياجها إلى الأسباب. والذي يمكن أن يقال عليه إن هذا يقتضي كون الوجود في نفسه غنياً عن السبب فإن التزموا ذلك وزعموا أن المحتاج إلى السبب هو موصوفية الماهية بالوجود. فنقول تلك الموصوفية إن كانت نفس الوجود عاد الإلزام وإن كانت مغائرة للوجود وهو لا محالة أمر وجوديّ لَزم أن يكون موصوفية حقيقتها بالوجود صفاً آخر زائداً عليه ولزم التسلسل وأيضاً فلأنها ان كانت بسيطة وجب أن لا تكون مجعولة وان كانت مركبة كان الكلام في بسائطها وهيئة تركبها كالكلام في الماهية والوجود وانتساب أحدهما إلى الآخر.

الفصل الرابع في الفرق بين ما يكون جزءاً من الماهية المركبة وبين ما لا يكون كذلك

كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من الأمور التي عنها تركبت فتكون آحاد تلك الأمور عِلّة لقوام تلك الحقيقة. وستعرف بعد ذلك أن علة العدم عدم العلة.فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للأمور التي عنها تركبت كانت في بطلانها معلولة لبطلان تلك الأمور لكن الفرق بين الطرفين أنه يكفي في عَدَمها عدم أحد تلك الأمور أيها كان وأما في تحققها فلا يكفي أحدها بل لا بد من الكل.فإذاً أجزاء الحقيقة المركبة متقدمة على

الحقيقة في طرفي تحققها وزوالها ولأن الصورة العقلية يجب أن تكون مطابقة للأمر الخارجي فإذا كانت الأجزاء متقدمة على تلك الحقيقة في أنفسها وحقائقها كان من عقلها لا بد وأن يعقل تقدمها على تلك الحقيقة. فإذاً لا بد وأن يعلم تقدم أجزاء الماهية المركبة عليها وأيضاً فكما يجب تصور تقدمها يجب تقدم تصورها أيضاً لأن تلك الحقيقة ليست إلا مجموع تلك الأمور وحصول المجموع متأخر عن حصول الأفراد والعلم بالحقيقة لا يتحقق إلا عند حصولها في الذهن. فإذاً حصول المجموع في الذهن مسبوق بحصول الأجزاء فيلزم أن يكون العلم بتلك الأجزاء سابقاً على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا أن الحقيقة المركبة لا بد وأن يجتمع فيها هذه الأمور وهي تأخرها في الخارج عن أجزائها وجوداً وَعَدَماً وتأخرها في الذهن أيضاً عن أجزائها وجوداً وعَدَماً هذا إذا عُقِلت الحقيقة من حيث هي هي. فأما إذا عقلت الحقيقة من قِبَل لوازمها لم يجب أن يكون أجزاؤها معقولة معها فضلاً عن أن يكون تعقلها سابقاً على تعقل الحقيقة فإنك إذا عقلت النفس من حيث أنها شيء محرك للبدن لم تعقل حقيقة ذلك الشيء فلم يجب أن تكون ذاتياته معلومة لك فضلاً عن أن يتقدم العلم بها على العلم به وإذا عقلت من الجسم أنه الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه لم تعقل حقيقة ذلك الشيء ولذلك صح الجهل ببعض ذاتياته وهو الهَيُولي(١) فلتكن هذه الدقيقة معتبرة ها هنا.

---

(١) «لفظ يوناني بمعنى: الأصل والمادة. وفي الإصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محلّ للصورتين: الجسمية والنوعية» (التعريفات ص ٣٢١). «أما الهيولي المطلقة فهي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية (كقوة قابلة للصور). وليس له في ذاته صورة إلا بمعنى القوة وهو الأن عندهم قسيم (الجسم) المنقسم بالقسمة المعنوية..» (معيار العلم ص ٢٩٧).

والأصل في هذا المصطلح يعود إلى أرسطو الذي يميز بين الهيولي والصورة وهما مبدآ الماهية، «ولما كانت الهيولي موضوعاً غير معين في نفسه فهي ليست ماهية ولا كمية ولا كيفية ولا شيئاً داخلاً في المقولات التي هي أقسام الوجود، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها، وإنما نضطر لوضعها وندركها كما ندرك الخط شيئاً بغير صورة لأنه تارة يكون في صورة وطوراً في أخرى» تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٣٦) وانظر تعريفات الهيولي في رسالة الحدود لابن سينا والحدود والرسوم للكندي ضمن المصطلح الفلسفي عند=

وإذا عرفت ذلك فنقول أجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها في الذهن يلزمها لازم ولكونها متقدمة عليها في الخارج يلزمها لازم آخر. فالأول هو كونها بيِّنة الثبوت للماهية لأن البين للشيء هو الذي لا ينفك الشيء عنه في الذهن والذي لا ينفك عنه الشيء ويكون مع ذلك أقدم فهو أخصّ مما لا ينفك الشيء عنه والموصوف بالخاص لا محالة يكون موصوفاً بالعام فالذي يجب تقدم العلم به كيف لا يكون بين الثبوت. وأما الثاني وهو عدم احتياجه إلى سبب آخر فذلك لأن تحقق الماهية إذا كان متأخراً عن تلك المفردات فمتى تحققت تلك الماهية فقد كانت تلك المفردات متحققة أولاً وكل ما صار متحققاً استحال احتياجه بعد تحققه إلى محقِّق جديد.

وبالجملة فجزء الحقيقة لما كان سابقاً عليها في الخارج والذهن سبقاً عقلياً كان لا محالة حاصِلاً عند تحققها والحاصِل يستغني عن محصِّل جديد فاستغناء حصُوله في الذهن عن المحصِّل الجديد هو المعنى بكونه بين الثبوت واستغناء حصوله في الخارج عن المحصل الجديد هو المعنى باستغنائه عن السبب. فظهر أن الخاصة المساوية لجُزء الماهية كونها مقدمة عليها في نفسها وفي الوُجودين والعَدَمين. ثم إن هذه الخاصة تقتضي الخاصة الأخرى وهي الاستغناء عن السبب الجديد فإن اعتبر ذلك في الوجود الذهني فهو البين وإن اعتبر في الوجود الخارجي فهو الغنيّ عن السبب لكن هذه الخاصة أعمّ من الأولى لأن الخاصة الأولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول ومطلق الحصول أعمّ من الحصول المتقدم لأن معلول الماهية حاصل معها وغير متقدم عليها لأن الخاصة الثانية أعم من الأولى ولذلك قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب كونه ذاتياً له.

= العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ١٩١ و ٢٤٤ ـ ٢٤٥ والمعجم الفلسفي ٢/٥٣٦ والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة ص ٢٠٨، والمطالب العالية للرازي ٦/٥ ـ ٧ و ١٩٩ ـ ٢١٦.

الفصل الخامس في كيفية اجتماع بسائط الماهية المركبة

أعلم أنه لا يمكن أن يكون كل واحد منها غنياً عن صاحبه والألم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فإن الحجر الموضوع بجنب الإنسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لأجل أنه لا تعلُّق لأحدهما بالآخر. فإن قيل أليس أن المعجون يتكون من اجتماع أجزاء كل واحد منها غني عن الآخر فنقول ليس الأمر كذلك بل مجموع الأجزاء كالجزء والواحد للذات وهو الجزء. المادي وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة إلى الجزء الأول فأقول ولا يمكن أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء محتاجاً إلى الآخر لاستحالة الدور فإذاً الواجب أن يحتاج بعضها إلى البعض لا على طريق الدور حتى يحصل من اجتماعها حقيقة متحدة. فإن قيل هل يكفي في ذلك احتياج أحد تلك الأجزاء إلى بعض ما احتاج الجزء الآخر إليه وإن لم يكن لشيء منها حاجة إلى الآخر؟ فنقول: لا. لأنه لو احتاج إلى ما احتاج إليه الآخر فحينئذ تتم الحقيقة به وبما يحتاج إليه الآخر مثلاً الحيوان غير متقوم بالضاحك وإن احتاج إلى ما يحتاج الضاحك إليه وهو الناطق بل المقوم هو الناطق نفسه فإذاً لا يمكن أن تكون للحقيقة المركبة وحدة طبعية إلا عند احتياج بعض أجزائها إلى البعض(١).

الفصل السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي

واعلم أن أجزاء الحقيقة قد تكون متميزة في الخارج وقد لا تكون مثال الأول: الإنسان المركب من النفس والبدن فإنهما موجودان كل واحد منهما متميز عن الآخر في الخارج(٢). ومثال الثاني السَّواد فإنه مشارك للبياض في اللونية ومخالف له في كونه قابضاً للبصر، والبداهة حاكمة بأن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فإذاً السواد مركب في نفسه عن جهة الاشتراك وهي

---

(١) يقول الإيجي: يجب أن تكون الحاجة - أي حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض - بحيث لا تستلزم الدور، بأن يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة وأمامن جهتين فجائز، ص ٦٤.

(٢) ليس بالضرورة أن يكون الخارج هنا مكانياً، والمقصود به ما يقابل الذهن، سواء كان هذا الخارج محسوساً كالبدن أو غير محسوس كالنفس.

اللونية وعن جهة الامتياز وهي القابِضية إلا أن هذا التركيب لا يمكن أن يكون حاصلاً في الخارج.

وبرهانه أن اللونية لو تميزت عن قابضية البصَر في الخارج لكانت اللونية المجردة والقابضة المجردة إما أن تكون محسوسة أو لا تكون محسوسة فإن لم تكن محسوسة فعند اجتماعهما إما أن تحدث هيئة محسوسة أو لا تحدث فإن لم تحدث لم يكن السواد محسوساً هذا خُلْف، وإن حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضية وهي خارجة عنهما مغائرة لهما ولسنا نعني بالسواد إلا نفس تلك الهيئة المحسوسة وقد بينا أن تلك اللونية وتلك القابضية خارجتان عن تلك الهيئة المحسوسة فإذاً تكون أجزاء قوام الماهية خارجة عنها وذلك محال.

وأما إذا كان الجزءان أو أحدهما محسوساً فلا يخلو إما يكون ذلك المحسوس مِثْلاً للسواد أو مُخالفاً له فإن كان مِثْلاً لَهُ امتنع تقوُّمه به وان كان مخالفاً لَهُ كان لوناً مخصوصاً مخالفاً للسواد في خصوصيته فيكون نوعاً آخر من اللون المطلق ولا يكون هو اللونية المطلقة لأن اللونية المطلقة إذا كانت محسوسة فإذا انضاف الفصل إليه فإما أن تحدث هيئة أخرى محسوسة أو لا تحدث فإن لم تحدث كان المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة، فطبيعة الجنس هي طبيعة النوعِ هذا خُلْف. وإن حدثت هناك هيئة أخرى لم يكن إحساسنا بالسواد إحساساً بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت بما ذكرناه أنه لا يمكن أن يتميز أحد جزئي السواد عن الآخر في الوجود الخارجي بل ذلك التميز إنما يكون في الذهن.

وتحقيقه أن اللونية من حيث هي لونية مخالفة للقابضية من حيث هي قابضية فهما في الماهية متغايران ولولا ذلك لامتنع تميُّز أحدهما عن الآخر في الذهن لأن الذهن لو حكم بالتركيب فيما لا تركيب فيه كان ذلك جهلاً فإذاً هما متغايران في الحقيقة وأما في الوجود الخارجي فيمتنع تغايرهما في الوجود.وأما في الوجود الذهني فإن التغاير حاصل غير ممتنع. فإن قيل الفَصْل

علة لوجود الجنس وما هو علة لوجود الجنس يجب أن يكون له وجود مستفيد حتى يفيد الوجود لغيره فنقول مفيد الوجود هو الحق وله التقدم على كل مستفيد. فإن قيل ما به الامتياز غير ما به الاشتراك والذي به الاشتراك هو اللون والذي به الامتياز هو القابضية فينبغي أن تكون ماهية كل واحد منهما غير ماهية الآخر فوجب أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر في الوجود لأنه لا يخلو إما أن يكون كل واحدة من الماهيتين غُنية عن الأخرى فيكون التركيب موجوداً في الخارج أو كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فيلزم الدور، أو تكون إحداهما محتاجة إلى الأخرى فيكون المشترك متقدماً حتى يلحقه التميز بينه وبين غيره فيستدعي وجوداً متقدماً ووجوداً لاحقاً فنقول التقدم لا يجب أن يكون بالوجود فإن أجزاء الماهية متقدمة على الماهية لا بالوجود كما تحقق ذلك في باب الوجود.

وإن عورِض بأن هذا البرهان جار في التركيب الخارجي فنقول ليس الأمر كذلك فإن كل واحد من جزئَي المركب بالتركيب الخارجي موجود بنفسه بحيث يبقى إذا بطل الثاني بخلاف التركيب الذهني فإن كل واحد منهما ليس له وجود متميز.

الفصل السابع في أصناف المرَكبات

أجزاء الماهية إما أن تكون متداخلة أو متباينة[1] والمعنى بالتداخل: أن يكون البعض أعمّ من البعض فإن كانت متداخلة فإما أن يكون أحد الجزءين أعم من

---

(١) في «المواقف»: «في تقسيم الأجزاء وهو من وجهين: الأول: أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة وإلا فمتباينة، أما المتداخلة فإن صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان، نحو الحساس والمتحرك بالإرادة، وإلا فبينهما عموم وخصوص، إما مطلقاً وحينئذ: إما أن يقوم العام الخاص نحو الجسم الأبيض، أو لا، نحو الحيوان، فإن الناطق هو المقوم للحيوان وإما من وجه نحو بالحيوان الأبيض، وأما المتباينة فإما أن يعتبر الشيء مع علة أو معلول أو ما ليس له علة ولا معلولاً. والأول إما مع الفاعل نحو العطاء أو القابل نحو الفطوسة، أو الصورة نحو الأفطس أوالغاية نحو الخاتم. . ، والثاني نحو الخالق، والثالث: إما متشابهة نحو أجزاء العشرة أو متخالفة إما عقلاً، كالجسم المركب من الهيولي والصورة، أو خارجاً، نحو الإنسان المركب من النفس والبدن، والخلقة المركبة من اللون والشكل» (ص ٦١).

الآخر مطلقاً والآخر أخص منه مطلقاً وإما أن يكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخصَّ منه من وجه آخر فإن كان أحدهما أعم من الآخر مطلقاً فإما أن يكون العامُ متقوِّماً بالخاص أو يكون الخاص متقوماً بالعام فإن كان العام متقوماً بالخاص، فإما أن يكون العام موصوفاً والخاص صفة وإما أن يكون العام جارياً مجرى الصفة والخاص جارياً مجرى الموصوف. فإن كان العام متقوماً بالخاص وكان جارياً مجرى الموصوف بالخاص فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل وذلك مثل الحيوان فإنه متقوم بفصوله مثل الناطق والناهِق وهو الموصوف بتلك الفصول.وأما إذا كان العام متقوماً بالخاص ولكنه يكون جارياً مجرى الصفةوالخاص جارياً مجرى الموصوف فذلك التركيب لا يكون تركيباً جنسياً وفصلياً وهو مثل الأبيض فإنه أعم من الإنسان والثلج والعاج وسائر موضوعاته ثم إنه متقوم به ومع ذلك فإن التركيب من الأبيض والإنسان ليس تركيباً جنسياً وفصلياً وكذلك الوجود[1] فإنه أعم من كل واحد من المقولات العشر وهو متقوم بتلك الماهيات فإنه عارض لها والعارض متقوم بالمعروض ومع ذلك فإن التركيب من الوجود والماهيَة ليس تركيباً جنسياً وفصلياً وأما إذا كان الخاص متقوماً بالعام فذلك بأن تكون الماهية متقومة بنفسها ثم تعرض لها عوارض لا يتوقف تقوم الماهية عليها بل يتوقف تقومها على تقوم الماهية وذلك مثل النوع الأخير المقوم لما يعرض له من الصفات والأعراض. والفرق بين انقسام الجنس بالفصول وانقسام النوع بالخواص بعد اشتراكهما في أن العام منهما موصوف والخاص صفة أن في الجنس العام متقوم بالخاص وفي النوع الخاص متقوم بالعام وأما الذي يكون كل واحد من الجزئين أعم من الآخر من وجه وأخص منه من وجه آخر فهو مثل اجتماع الحيوان والأبيض فإن الحيوان تارة يكون أبيض وتارة يكون غير أبيض كما أن الأبيض تارة يكون حيواناً وتارة يكون غير حيوان وأما الذي لا يكون بين الجزئين عموم وخصوص فإما أن تتكون تلك الماهية من تركب الشيء بإحدى علله أو بمعلولاته أو بما لا تكون علة له ولا معلولاً.

---

(١) في نسخة: الموجود.

أما إذا تركب الشيء مع إحدى علله فإما أن يتركب مع العلة الفاعلية وهو مثل العطاء فإنه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل أو مع العلة المادية وهو مثل الأفطس[1] إذا جعلناه اسماً للتقعير الذي في الأنف أو مع العلة الصورية وهو مثل الأفطس إذا جعلناه اسماً للأنف الذي فيه تقعير أو مع العلة الغائية كالخاتم فإنه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها في الإصبع وأما إذا تركب مع معلولاته فهو مثل الخالق والرازق وغير ذلك. وأما إذا تركب مع ما لا يكون علة له ولا معلولاً فأما أن يحصل التركيب عن أمور بعضها عدمي وبعضها وجودي مثل لفظ «الأول» فإنه موضوع لمجموع أمرين أحدهما ثبوتي وهو كونه مبدأ لغيره والثاني عدمي وهو أنه لا مَبْدأ له، وإما من أمور كلها ثبوتية وهي إما أن يكون كلها أموراً حقيقية أو يكون كلها أموراً إضافية أو يكون بعضها حقيقياً وبعضها إضافياً فإن كانت كلها أموراً حقيقية فإما أن تكون أموراً متشابهة وهي كتركب العدد من الآحاد وإما أن تكون مختلفة وهي إما أن تكون معقولة أو محسوسة فإن كانت معقولة فكتركب الجسم من الهيولي والصورة وتركب العدالة من العفة والشجاعة والحكمة وتركب الشجاعة من الإقدام والعقل وإن كانت محسوسة متركب البلقة[2] من السواد والبياض وإن كانت كلها إضافية فهو مثل الأقرب والأبعد فإنهما دالان على إضافة عارضية لإضافات وإن كان بعضها إضافياً حقيقياً فهو كالسرير فإنه مركب من أجزاء خشبية وهي موجودات حقيقية ثم إنه لا يكفي[3] في تكونه حصول تلك الأجزاء بل لا بد من وجود الترتيب بين تلك الأجزاء فالترتيب أحد أجزاء السرير وهو أمر نسبيّ لا أنه ماهية مستقلة بنفسها.

---

(١) فَطِس الرجل من الفَطَس وهو تطامن قصبة الأنف وانتشارها أو انفراش الأنف في الوجه...» القاموس المحيط ٢/٢٤٦.

(٢) في القاموس المحيط للفيروز آبادي: «البَلَق سوادٌ وبياض كالبُلْقة بالضم وارتفاع التحجيل إلى الفخذين وقد بلِق كفرح وكرم بلقاً وأبلق فهو أبلق وهي بلقاء» ٣/٢٢٢.

(٣) في نسخة: وأيضاً فالسرير لا يكفي.

الفصل الثامن في بيان ما وجد من الأقسام المذكورة في الجواهر والأعراض

أعلم أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل عقليَّين لا خارجيِّين، وذلك مثل العقول المفارقة والنفوس فإنها داخلة تحت جنس الجوهر على قولهم ومخالفة للجسم والصورة والهيولي. وكلُّ ماهيتين داخلتين تحت جنس واحد فلا بد وأن يتميز كل واحدة من الأخرى بفصل. فإذاً العقول المفارقة مركبة من الجنس والفصل مع أنه لا يمكن أن يتميز جنسها عن فصلها في الوجود الخارجي. وكذلك القول في النفوس الناطقة وأما أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل خارجيين فهو ظاهر وهو مثل الإنسان. وأما أن العَرَض قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر وهو الذي بينا أن السواد والبياض وسائر الكيفيات والقوى كذلك. وأما أن العرض قد يكون مؤلفاً من جنس وفصل خارجيين فهو كالأشكال مثلاً المثلث فإنه: «سَطْح يحيط به ثَلاثة أضلع» فالسطح جنْسه والأضلع الثلاثة وإحاطتها بالسطح فصله ولكل واحد من هذا الجنس والفصل وجود يتميز به في الخارج عن الآخر. وأما أن الجوهر قد يكون مؤلفاً من أجزء لا يكون البعض جنساً للبعض بل لا يكون شيء منها محمولاً على الآخر أما في العقل فكتركب الجسم على الهيولي والصورة. وأما في الحِس فكتركب بدن الإنسان عن الأعضاء وتركب البيت عن السقف والجُدران والبناء. وأما في الأعراض فكما ذكرناه من تأليف العدد عن الوِحْدات. وكذلك القول في العدالة والشجاعة وغيرهما وكذلك القول في الخِلقة فإنها مركبة من تأليف اللون والشكل.

الفصل التاسع في الفرق بين المادَّة والجِنْس والفَصْل والصُّورَة

فلنفرض الكلام في مثال واحد وهو الحيوان فنقلو قد عرفت أن الحيوان من حيث هو حيوان لا بشرط شيء من القيود لَهُ اعتبار والحيوان بشرط أن يكون معه قِيْد وجوديّ وليَكُن ذلك هو الناطق له اعتبار والحيوان بشرط أن يكون معه قيْد عدميّ وهو بشرط أن لا يكون معه غيره له اعتبار وهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة فإن الاعتبار

الأول وهو اعتبار الحيوان من حيث أنه حيوان هو أعم من اعتبار الحيوان بشرط قيد وجودي أو قيد عدمي بل هو مشترك بين الاعتبارين وإذا ثبت ذلك فنقول الحيوان بشرط التجرد عن جميع القيود غير محمول على الإنسان لأنه لا يصدق على الإنسان كونه حيواناً مجرداً عن جميع القيود واللواحق بل الحيوان بشرط التجرد يكون مادةَ الإنسان ولا يكون محمولاً عليها. فأما الحيوان لا بشرط شيء أصلاً فهو الذي يصح حمله عليه فإن الحيوان سواء قارنه قيد وجودي أو عدمي فهو لا يخرج بسبب ذلك القيد عن حيوانيته.

واعلم أن الهُوَ هُوَ[1] يستدعي الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر فإذا قلنا للإنسان إنه حيوان فالمغايرة ها هنا حاصلة في الماهية لأن ماهية الإنسان غير ماهية الحيوان والاتحاد حاصل في الوجود فإنه ليس الحيوان موجوداً والإنسان موجوداً آخر بل الحيوان الموجود هو الإنسان بعينه وهذا فيه نوع غموض فإنه كيف يمكن أن يكون للماهيتين وجود واحد؟ وتقريره وهو أن الحيوان لا يوجد إلا ويكون قد تقيد إما لقيد الناطقية أو اللاناطقية والأبيضية أو اللاأبيضية فإنه يستحيل أن يكون في الوجود حيوان لاناطق ولا لا ناطق ولا أبيض ولا لا أبيض ويجب أن يكون تقييده بأحد هذين القيدين سابقاً على وجوده لأنه يستحيل أن يوجد مطلقاً ثم يتقيد بل يتقيد أولاً ثم يوجد وإذا كان كذلك

(١) الهُوَهُوَ: هو «أحد تصورات الفكر الأساسية ويطلق على مطابقة الشيء للشيء من كل وجه، وإن تميّز عنه، أو على الشيء الذي يبقى واحداً وإن طرأ عليه التغيُّر.

قال ابن سينا في النجاة: والهُوَ هُوَ اتحاد بين اثنين جُعلا اثنين في الوضع فيصير بينهما اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين» (ص ٣٦٥)، وهذا الاتحاد أعم من الاتحاد في الكيفية (المشابهة) والاتحاد في الكمية (المساواة) والاتحاد في الجنس (المجانسة) والاتحاد في النوع (المشاكلة)، والاتحاد في وضع الأجزاء (الموازاة)، والاتحاد في الأطراف (المطابقة).

وقال الفارابي: «الهو هو معناه الوحدة والوجود» (التعليقات ص ٢١). وقال ابن رشد: «الهو هو يقال على جهات معادلة للجهات التي يقال عليها الواحد. فمنه ما هو في العدد. وذلك فيما كان له إسمان كقولنا إن محمداً هو ابن عبد الله... ومنه ما هو في النوع، كقولك إنك أنت أنا في الإنسانية، ومنه ما هو بالجنس، كقولنا إن هذا الفرس هو هذا الحمار في الحيوانية، ومنه ما هو بالمناسبة وبالموضوع وبالعرض (تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢)...» (عن المعجم الفلسفي - للدكتور صليبا ٢/٥٢٧ وانظر أيضاً: معجم لالاند النقدي ص ٤٥٥ - ٤٥٨، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ٢٠٧).

فالوجود إنما يعرض لذلك المقيد الذي هو مجموع الحيوان مع القيد وإذا كان المقيد موجوداً واحداً كان الوجود الواحد وجود الحيوان ولذلك القيد فظهر أن وحدةِ الوجود كيف تعقل مع تعدد الماهية ومتى تقرر ذلك ظهر حقيقة الحَمْل والوَضْع فظهر الفرق بين الحيوان المحمول وبين الحيوان الذي هو مادة وبهذا يظهر الفرق بين الصورة والفَصْل أيضاً وكذلك القول في سائر المحمولات

الفصل العاشر في الطريق إلى معرفة كون الماهية مركَّبة من الجنس والفصل

إعلم أن الحقيقتين إذا اشتركتا من وجه واختلفتا من وجه آخر قضى العقل بأن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز ولكن هذا القَدْر لا يقتضي كون الماهية مركبة في نفسها فإن الاشتراك لو كان في قيد سلبي أمكن أن يكون الامتياز بتمام الحقيقة فحينئذ لا يلزم كونها مركبة. والدليل عليه أن كل مركب فلا بد وأن ينحل إلى البسائط ولا شك أن تلك البسائط تكون مشتركة في سلب ما عداها عنها ولا يجب من اشتراكها في ذلك السلب وقوع التركيب فيها. وأيضاً فلو كان الاشتراك في أمر ثبوتي والامتياز بقيد سلبي لم يلزم وقوع الكثرة لأن البسيط يكون مشاركاً للمركب في طبيعته ثم لا يكون تميزه عنه موجباً لوقوع الكثرة فيه. ومثاله الحيوان وحده يشارك الإنسان في طبيعة الحيوانية ولكنه يتميز عنه بقيد سلبي وهو أن الحيوان ليس له إلا الحيوانية وللإنسان أمر آخر وراء الحيوانية فالمركب مشارك للبسيط في طبيعته فلو اقتضى تميز البسيط عن المركب وقوع الكثرة فيه لزم أن لا يكون البسيط بسيطاً فثبت أن الاشتراك والامتياز ما لم يكونا في وصفين ثبوتيين لم يجب وقوع التركيب في الماهية. وأيضاً فإن الاشتراك والامتياز في الأوصاف الثبوتية لا يقتضيان كيف ما كان وقوع التركيب في الماهية فإنه من المحتمل أن يقع الاشتراك في وصف ثبوتي خارجي والامتياز بتمام الماهية وحينئذ لا يجب وقوع الكثرة في الماهية مثل الوجود الذي هو مشترك بين طبائع الأجناس العالية ولا يلزم من اشتراكها فيه وقوع التركيب فيها بل الفصول المقومة للأنواع الداخلة تحت جنس واحد مشتركة في طبيعة ذلك الجنس ولا يلزم من ذلك حاجتها إلى فصل وإلا لزم التسلسل وذلك لأجل أن طبائع الأجناس خارجة عن

ماهيات الفصول. وأيضاً يحتمل أن يكون الاشتراك بتمام الماهية والامتياز بأوصاف ثبوتية خارجية وذلك مثل الأوصاف العارضة لطبائع الأنواع الأخيرة فأما إذا وجَدْنا ماهيتين تشتركان في بعض مقوماتهما وتختلفان في مقومات أُخَر فها هنا نعلم قطعاً أنَّ مابه الاشتراك غير ما به الامتياز فالذي به تمام الاشتراك هو الجنس والذي به تمام الامتياز هو الفصل فحينئذ نعلم كون كل واحدة من تَيْنك الماهيتين مركبة من الجنس والفصل.

ولنضرب لما ذكرنا أمثلة لزيادة الإيضاح فأنا إذا دللنا على كون الوجود زائداً على الماهيات بأن قلنا الثبوت مشترك فيه بين الأمور الثابتة وخصوصيات الماهيات غير مشتركة فيها فيلزم أن يكون الوجود مغايراً لخصوصيات الماهيات. فإذا قيل:إن الثبوت مشارك للماهيات الثابتة في أصل الثبوت ومتمايز عنها في الحقيقة فيلزم أن يكون للثبوت ثبوت آخر دفعنا ذلك بأن الاشتراك في وصف ثبوتي والامتياز في قيد سلبي. فإن الثبوت يتميز عن الماهيات الثابتة بأن الثبوت ليس إلا مفهوم الثابتية وللماهيات الثابتة أُمورٌ أُخَر وراءَ ذلك المفهوم فلا يلزم أن يكون للثبوت ثبوت فإذا قيل الثبوت مشارك لسائر الصفات في كونه صفة ويتميز عن غيره فيلزم وقوع التركيب فيه دفعنا ذلك بأن مشاركة الوجود لغيره من الصفات إنما كان في قيد سلبي فلا يجب وقوع الكثرة وإذا قيل البسائط مشتركة في الوجود ومتباينة في الحقائق فلزمت الكثرة دفعنا بأن الاشتراك وقع في وصف ثبوتي خارجي وإذا قيل أفراد النوع الواحد يتميز بعضها عن البعض مع كونها متشاركة في الماهية فلزمت الكثرة دفعنا بأن الامتياز وقع في أوصاف خارجية.

الفصل الحادي عشر في أن الجنس غير داخل في حقيقة الفصل

لما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمباينة جهة الاشتراك لجهة الامتياز وجب أن يكون الجنس خارجاً عن طبيعة الفصل وكذلك الفصل يكون خارجاً عن طبيعة الجنس.

وعند هذا التحقيق يسقط قول من قدح في وجود الفصل بأن قال لو كان الشيء إنما يتميز عن غيره بالفصل وذلك الفصل يجب أن يكون متميزاً عن غيره فيلزم أن يكون تميزه عن غيره بفصل آخر ويلزم منه التسلسل لأنا نقول نحن لم نحكم بأن التميز كيف ما كان يجب أن يكون بالفصل بل بالشرط المذكور والفصل وإن كان مشاركاً للنوع إلا أنه متميز عنه بقيد سلبي فالناطق الذي به يتميز الإنسان عن الفرس المشتركين في الحيوانية مغاير للحيوانية لا محالة ثم الناطق وإن كان مفهومه مشتركاً بين الناطق الذي هو الفصل وبين الإنسان إلا أن الناطق الذي هو الفصل متميز عن الناطق الذي هو الإنسان بقيد سلبي وهو أنه ليس يدخل في مفهوم الناطق الحيوانية ويدخل في مفهوم الإنسان ذلك فانقطع التسلسل. اللهم إلا أن يقال الناطق مشارك لشيء آخر في شيء من الذاتيات فحينئذ يستدعي فصلاً آخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لأنه لا يجب أن يكون لكل شيء حقيقة يشاركها في شيء من المقومات على ما بيناه فاندفع الإشكال.

وأعلم أنا لا نتخلص عن هذه الشكوك إلا إذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية[1] بالنسبة إلى ما تحتها إذ لو كانت من المقومات وفصل

---

(١) بين أبو حامد الغزالي رحمه الله في «معيار العلم» أن: «كل معنى ينسب إلى شيء: فإما أن يكون ذاتياً له، مقوّماً لذاته، أي قوام ذاته به. وإما أن يكون غير ذاتي مقوّم، ولكنه لازم غير مفارق. وإما أن يكون لا ذاتياً ولا لازماً، ولكن عرضياً. . .» وأما إدراك الفرق بينهما فله معياران:

«الأول: أن كل ما يلزم ولا يرتفع في الوجود، إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير، وبقي الشيء معه مفهوماً فهو لازم. . . فإذن ما يرتفع في الوجود والوهم جميعاً فهو ذاتي، وما يرتفع في الوجود والوهم، فهو عرضي، وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو: لازم، غير ذاتي. . . إلا أن هذا المعيار غير مطرد. . .

المعيار الثاني عند العجز عنه الأول: إن كل معنى إذا أحضرته في الذهن مع الشيء الذي شككت في أنه لازم له أو ذاتي فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء. إلا أن تكون قد فهمت له ذلك المعنى، أو لا، كالحيوان والإنسان. . . فاعلم أنه ذاتي، وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى أو أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم أنه غير ذاتي، ثم إن كان يرتفع وجوده إما سريعاً كالقيام والقعود للإنسان أو بطيئاً ككونه شاباً. فاعلم أنه عرضي مفارق. وإن كان لا يفارقه أصلاً ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فهو لازم. . .

الجوهر يجب أن يكون جوهراً فحينئذ يكون الفصل مشاركاً للنوع(1) في أمرٍ مقوِّم وهو الجوهر ومبايناً له في الماهية فيلزم أن يكون للفصل فصل آخر إلى غير النهاية فلا خلاص عنه إلا بأن يقال الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات.

ومن المغالطة الواقعة للجهل بهذه الأصول أنا إذا قلنا الوجود مشترك بين الماهيات وخصوصياتها غير مشتركة بينها فيلزم أن يكون الوجود زائداً فقيل إن تلك الماهيات في أنفسها ثابتة فهي مشاركة للوجود في كونها ثابتة ومتمايزة عنه في حقائقها فيلزم التسلسل فنقول لما عرفت أن جهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز وعرفت أن الثبوت جهة الاشتراك وخصوصيات الماهيات جهة الامتياز فإذا اعتبرنا جهة الامتياز وحدها فلا يجوز أن يدخل فيها جهة الاشتراك. فعلى هذا إذا اعتبرنا خصوصيات الماهيات لا يمكننا أن نحكم عليها من حيث هي هي بالثبوت لأن الثبوت جهة الاشتراك وهي غير داخلة في جهة الامتياز بل تلك الخصوصيات من حيث هي هي ليست ثابتة ولا لا ثابتة(2) أي ليس الثبوت واللاثبوت داخلين في مفهوماتها بل هما لازمان لها وهذا اللازم هو جهة الاشتراك والملزوم جهة الامتياز فإذا اعتبرنا الملزومات من حيث هي هي وجب أن لا يدخل فيها الثبوت وإنما أكثرنا تكرير هذه الأمثلة لأجل اشتباهها على أكثر الناظرين في العلوم فطولنا الكلام فيه مبالغة للإيضاح.

الفصل الثاني عشر في أن الفَصْل والجنس هل يتلازمان أم لا؟

أما الفصل فلا يمكن أن يكون لازماً للجنس وإلا لم يكن مقسماً له وأما أن الجنس هل يكون لازماً للفصل؟ ففيه خلاف: فبعضهم لم يوجب ذلك وزعم أن النطق مشترك بين المَلَك والإنسان لأن النطق عبارة عن القوة على

= الخ» (معيار العلم ٩٤ ـ ٩٧).

(١) في نسخة: مساوياً للنوع.

(٢) في نسخة: أولاً ثابتة.

إدراك المعلومات وهذا مشترك وأيضاً الحيوانية مشتركة بين الإنسان والفرس فإذا اعتبر حال الإنسان مع الفرس كان الحيوان جنساً والناطق فصلاً وإذا اعتبر حاله مع الملك كان الناطق جنساً والحيوان فصلاً فثبت أن الجزء الواحد من الماهية قد يفيد فائدة الجنس في حال وفائدة الفصل في حال آخر وإذا ثبت ذلك ثبت أنهما غير متلازمين فنقول قد دللنا على أن أجزاء الماهية الواحدة وحدة حقيقية لا بد وأن يكون لبعضها تعلق بالبعض ولما استحال كون الفصل ملازماً للجنس وجب أن يكون الجنس ملازماً للفصل تحقيقاً للملازمة وأيضاً فقد بينا أن الجنس يجب أن يكون جارياً مجرى المادة والفصل يكون جارياً مجرى الصورة والجزء المادي متميز عن الجزء الصوري في نفس الأمر. وأما حديث القوة الناطقة فإن عني به نفس إدراك الحقائق فذلك ليس بمقوم للحيوانية وإن عني به الجوهر القوي على هذه الأحوال فهو فصل مقوم لكن النفس البشرية مخالفة للنفوس السماوية في الحقيقة فزال الإشكال.

الفصل الثالث عشر في كيفية تقوُّم الجِنْس بالفَصْل

هذا بحث شريف يجب الاهتمام به فنقول قد بينا أن أجزاء الماهية لا بد وان يكون بعضها علة لوجود البعض ويستحيل أن يكون الجزء الجنسي عِلَة لوجود الجزء الفَصْلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً هذا خُلْف. فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع منه وجزءاً للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره وذلك مثل الناطق الذي هو علة الحيوان.

ثم لقائل أن يقول: الناطق إن كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسماً له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض تخصيص ذلك الحيوان أولاً حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود ومتى دخل في الوجود استحال أن يكون الناطق علة لوجوده.

وحله أن الحيوان بطبيعته المطلقة محتاج إلى علة تقوم وجوده فأما أن

تكـون تلك العلة هي الناطقيـة فليس لأن الحيوان بحيـوانيته يقتضي ذلـك بل لأن الناطقية لذاتها علة لذلك الحيوان فالحاجة المطلقة إنما جاءت من طبيعـة الجنس وتعين المحتاج إليه إنما جاء من قبيـل الفصل والإطنـاب[1] في إيضاح هذا الكلام سيأتي في باب العلة والمعلول فإن قيل ولمـاذا وجد ذلـك الفصل حتى صـار علة لتلك الحصة من الحيـوانية فنقـول لأجل استعـداد خـاص في القابل مثلاً: مزاج النطفة الإنسانية بعد استحالة أمشاجها[2] يفيد استعـداداً تامـاً لحدوث النفس الناطقـة فإذا تم الاستعـداد حَدَثت النفس وإذا حـدثت النفس أوجبت الحيـوانية فـالحيوانيـة لنفسها لا تحتـاج إلا إلى فصل كيف كـان وأمـا إسنـاد هذه الحيـوانية إلى النـاطقية فليس من جـانب الحيوانيـة بل من جـانب النـاطقيـة. وأمـا الفـرق بين تخصص الجنس بـالفصـول وتخصص النـوع بالخواص فقد مضى ذكره في الفصل السابع من هذا الباب.

الفصل الرابع عشر في أحكام الفصل وهي عشرة

الأول يجب أن يكون مَقْسماً وإلا لم يكن فصلاً.

الثـاني أن تكون القسمـة لازمة فـإن لم تكن لازمة مثـل صيرورة الشيء الواحد تارة متحركاً وأخرى لا متحركاً مع بقائه بعينه فذلك لا يكون فصلاً.

الثالـث أن لا يكون عـارضاً بسبب شيء أعم منـه أو أخص منه فـإنه إن كـان عارضـاً بسبب شيء أعم منـه مثـل أن الحيـوان منـه أبيض وأسـود والإنسـان منـه ذكر وأنثى فليس ذلـك من فصولـه بل الحيـوان إنمـا صـار أبيض وأسـود لأنـه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العـوارض والإنسان إنمـا صار مستعـداً للذَّكر والأنثى لأجل أنه حيـوان وأما إن كـان عارضـاً بسبب شيء أخص منه لم يكن

(١) الإطناب هو أداء المقصـود بأكثـر من العبارة المتعـارفة وأن يُخبـر المطلوب بمعنى المعشـوق بكلام طويل، لأن كثرة الكلام عند المطلوب مقصودة، فـإن كثرة الكـلام توجب كثـرة النظر. وقيل: الإطناب أن يكـون اللفظ زائداً على أصـل المراد» (التعـريفات ٤٦ ـ ٤٧، والكليـات لأبي البقاء ١/٢٢٣).

(٢) الأمشـاج من مَشَج ومعنـاه خَلَط، ونطفـة أمشاج «مختلطة بمـاء المـرأة ودمهـا والأمشـاج التي تجتمع في السُّرَّة» القاموس ١/٢١٥. قال تعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسـان من نُطفةٍ أمْشاجٍ نَبْتليه فجعلناه سَميعاً بصيراً﴾.

ذلك فصلاً قريباً بل اما أن يكون ذلك لازماً للفصل القريب أو فصلاً بعيداً مثال اللازم ما إذا قيل الجوهر إما أن يكون قابلاً للحركة أو لا يكون فإن قابلية الحركة عرضت للجوهر بسبب شيء آخر هو الفصل وهو الجسمية ومثال الفصل البعيد أن يقال الجسم إما ناطق وإما غير ناطق فإن الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج إلى أن يكون أوّلاً ذا نفس حتى يصير ناطقاً.

الرابع وهو أن المقسم اللازم الذي يقسم ما يعرض له لما هو أعم منه ولا لما هو أخص منه قد لا يكون فصلاً أيضاً وذلك مثل الذكورة والأنوثة ويدل عليه أمور أربعة: أحدها: أنه يمكننا أن نتوهم الحيوان موجوداً بالفعل لا ذكراً ولا أنثى والفصل لا يكون كذلك لأنه لا يمكننا أن نتوهم الحيوان لا ناطقاً ولا أعجم. وثانيها: أن الحيوان الذَّكر إنما صار ذكراً لِحَرارة عَرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدَّرنا أنه عرضت له برودة بدلاً عن تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه أنثى والفصل ليس كذلك لأن الحيوان الذي صار إنساناً يستحيل أن يعرض له عارض آخر حتى يصير ذلك الحيوان بعينه فرساً. وثالثها: أن الذكورة والأنوثة آلات التناسل، والتناسل بعد الحياة فآلات التناسل إنما تعتبر بعد الحياة فلا تكون مقوِّمة لجوهر الحي. ورابعها: وهو الأقوى أن الإنسان ناطق وذَكَر وليس له أحد الوصفين بواسطة الآخر فإنه قد يوجد الإنسان غير ذكر والذكر غير إنسان فالوصفان إذاً في حقه في درجة واحدة فإما أن يكون كل واحد منهما فصلاً وهو محال لاستحالة أن يكون للنوع الواحد فصلان مقومان وإما أن يكون الفصل أحدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا تكون فصلاً. وإذا عرفت ذلك فنقول المقسم اللازم متى كان فيه أحد هذه الأمور الأربعة لم يكن فصلاً بل كان لازماً للفصل فأما إذا لم يوجد فيه أحد هذه الأمور الأربعة كان فصلاً سواء كان مأخوذاً من المادة كالتغذي وعدم التغذي أو من الصورة كالنطق والعجمة. الخامس: أن لا يكون عدمياً لأن الفصل سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة. السادس: أنه يستحيل أن يتطرق الاستزادة والنقص إليه لأن القدر المعتبر في العلة إن انتقص وجب أن لا يبقى العلة وإن ازداد لم يكن للزيادة أثر. السابع

يمتنع أن يكون للشيء الواحد أكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة أن تكون للمعلول الواحد علتان مستقلتان. فإن قيل أليس أن الحيوان له فصلان مقومان في درجة واحدة وهما الحسّاس والمتحرك بالإرادة فنقول إذا أُخذ الحس في حَدِّ الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل الفصل فإنه ليس هوية الحيوان أن يحس ولا هويته أن يتخيل ولا هويته أن يتحرك بالإرادة وإنما فَصْلُه: جوهرُ النفس الذي هو مبدأ هذه الأمور كلها وكذلك الناطق للإنسان ولكن عدم شُعورنا بالفصول وعدم الأسماء لها يضطرنا إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لوازمها وليس كلامنا في هذه الأمور على حسب تعقلنا وتصرفنا بل من جهة كيفية الوجود في نفسه. الثامن:ليس يمتنع أن يكون للشيء الواحد فُصول مرتبة لصحة أن تكون للشيء علل مرتبة.

التاسع:لما تلخص أن الجنس محتاج في وجوده إلى الفصل استحال حاجة الفصل إليه لاستحالة الدور بل لا بد وان يكون غنياً عنه وكل ما كان حالاً في الشيء كان محتاجاً إلى المحل فإذاً الفصل المقسم للجنس المقوِّم للنوع يمتنع أن يكون حالاً فيه فعلى هذا لا إشكال في جعل النفس الناطقة فصلاً للحيوان وإنما الإشكال في جعل قوة النمو وأمثالها فصلاً مقوماً للجسم وكذلك القول في النفس الحيوانية الجسمانية فإن هذه صفات محتاجة إلى المحال التي هي الأجسام والمحل متقدم بالوجود على الحال والمتقدم بالوجود على الشيء يمتنع كونه معلولاً له. وقد تمحَّلنا لذلك أجوبة سنذكرها في باب تعلق المادة بالصورة. ولعل الحق أن يقال للموصول سواء كان علة للصفة أو معلولاً لها فإنه يكون جنساً والصفةُ فصلاً ولكنا إذا قلنا ذلك بطل الفرق حينئذ بين انقسام الجنس بالفصل وانقسام النوع بالخاصة(١). وسنذكر اختيارنا في

(١) الخاصة: إصطلاح منطقي يقصد به: «كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً: سواء وُجد في جميع أفراده، كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده، كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه، فالكلية مستدركة. وقولنا: فقط يُخرج الجنس والعرض العام، لأنهما مقولان على حقائق. وقولنا: قولاً عرضياً. يخرج النوع والفصل، لأن قولهما على ما تحتهما ذاتي لا عرضي» (التعريفات ص ١٢٨ ـ ١٢٩).

وعرفها ابن سينا بقوله: هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب؛ أي شيء هو؟ لا بالذات بل بالعرض، إما نوع هو جنس، كتساوي الزوايا من المثلث لقائمتين، فإنه خاصة =

هذا الباب في باب تعلق الهيولي بالصورة إن شاء الله تعالى. العاشر: أنه يظهر مما قررناه أن الفصل الأخير هو العلة الأولى مثلاً الناطقية علة لوجود النفس الحيوانية وهي علة للقوة النامية وهي علة للجسمية وهي علة للجوهرية فالفصل الأخير هو العلة الأولى والجنس العالي هو المعلول الأخير والمراتب التي بينهما أمور متوسطة فهي علة للعام الذي فوقها ومعلولة للخاص الي تحتها وذلك يوجب تناهي المقومات المرتبة والأجناس العالية المتصاعدة والأنواع المتنازلة. وهذا الذي قلناه يدل على أن الماهية الواحدة يستحيل تقومها بأجزاء غير متناهية. وأيضاً فإن الماهية والحقيقة لا بد من صحة الإشارة إليهما وما لا نهاية لأجزائه يستحيل استحضارهُ في الذهن على التفصيل فيستحيل تصوُّرُه والعلم به وبالله التوفيق.

الفصل الخامس عشر في كيفية ترتب الأجناس

الجنس القريب علة لحمل الجنس البعيد على النوع فإنه من المستحيل أن يحمل الجسم على الإنسان إلا بعد صيرورته حيواناً فإن الجسم الذي ليس بحيوان مسلوب عن الإنسان لا أنه موجب عليه ولما كانت الحيوانية

= للمثلث، وهو جنس، وإما نوع ليس هو بجنس مثل: الضاحك للإنسان، وهو خاصة ملازمة مساوية، ومثل: الكتابة وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية بل أخص» (النجاة ٤٨ ـ ٤٩) وانظر الإشارات ٢٤٨/١.

وللخاصة عند أرسطو أربعة معان لخصها فوفوريوس في كتاب: إيساغوجي وهي:

١ ـ ما هو موجود لنوع واحد لكنه مع ذلك لا يوجد لكلّه بل لبعضه. ويكون مما يجوز أن يكون لذلك البعض، مثل المهندس للإنسان.

٢ ـ ما هو موجود للنوع كله لكنه مع ذلك يوجد لغيره، كذي الرجلين للإنسان بالقياس إلى الفرس.

٣ ـ ما كان موجوداً للنوع كله وله وحده، لا دائماً بل مؤقتاً كبياض الشعر بالقياس إلى الإنسان.

٤ ـ ما كان موجوداً للنوع كله وله وحده دائماً في كل وقت كالضاحك بالقياس للإنسان. (المعجم الفلسفي ٥١٦/١).

وانظر أيضا: منطق أرسطو بتحقيق الدكتور بدوي ١٠٨٥/٣ ـ ١٠٨٦ معيار العلم ـ للغزالي ص ١٠٦، المبين للآمدي ص ٣٢٠ وأسس المنطق الصوري ومشكلاته ص ١٣٨ ـ ١٤٠، مدخل إلى المنطق الصوري للدكتور محمد مهران ص ١٠٢ معجم لالاند ص ٨٤٥ المعجم الفلسفي لمجمع اللغة ص ٧٩ والموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٠٨. ومتن إيساغوجي للأبهري ضمن مجموع مهمات المتون ص ٢٧٣.

شرْط حمل الجسمية على الإنسان كان حمل الحيوانية عليه أقدم من حمل الجسمية عليه فظهر أن حمل الجنس القريب على النوع أقرب من حمل الجنس البعيد عليه.

فإن قيل الجنس البعيد جزء الجنس القريب والجزء متقدم على الكل لبساطته فالجسم أسبق وجوداً من الحيوان فنقول لا شك أنه في وجوده أسبق من الحيوان ولا كلام فيه وإنما الكلام في أن الجسم وجوده للإنسان متأخر عن الحيوان في وجوده له إذ من الجائز أن يكون المتأخر في وجوده عن غيره يكون حصولة لشيء ثالث علة لحصول ذلك الأقدم لذلك الثالث فيكون المتقدم في وجوده المطلق متأخراً في وجوده لذلك الثالث.

واعلم أن حمل الجنس القريب على النوع علة أيضاً لحمل الفصل القريب عليه لأن تأثير الناطق أولاً في وجود الحيوان ثم إذا وجد الحيوان فحينئذ يصير مجموع الحيوان والناطق إنساناً فالناطق يؤثر أوَّلاً في الحيوان وبواسطته في الإنسان وذلك هو المطلوب.

الفصل السادس عشر في العلامة التي يمكننا بها أن نميز الطبيعة الجنسية عن الطبيعة النوعية

قال الشيخ: الجسم إذا أُخذ ـ بشرط لا ـ وهو الاعتبار الذي به يكون جنساً كان كالمجهول لا ندري أنه على أي صورة وكم صورة يشمل ويكون النفس طالبة لتحصيل ذلك لأنه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصَّل وكذلك إذا أخذنا اللون وأخطرناه بالبال فإن النفس لا تقنع بتحصيل شيء غير متقرر بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون. وأما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الإشارة إليها وأما طبيعة الجنس فإنه وإن كانت النفس إذا طلبت فيها تحصيل الإشارة كانت قد فعلت الواجب فإن ذلك الجنس لا بد وأن يكون مشاراً إليه آخر الأمر ولكنها مع ذلك تكون طالبة لتحصيل ماهيتها قبل طلبها للإشارة فإن النفس لا يمكنها أن تجعل اللون مشاراً إليه إلا بعد أن تضيف إليه أُموراً أُخَر تنوع لونيته

وتحصل ماهية تلك الأنواع. وكذلك القول في المقدار وفي الكيفية. وأما النوع فإن العقل لا يطلب تكميل معناه بضم شيء آخر إليه بل يطلب الإشارة إليه وذلك هو طلب الشخصية.

الفصل السابع عشر في أن الشَّخص زائد على ماهية النوع وأنه أمرٌ ثبوتي

وبرهانه هو أن كل ماهية فإن نفس تصورها لا يمنع من حملها على كثيرين ولذلك فإن من ادعى حملها على كثيرين موجودين لم تكن دعواه متناقضة بل يطالب عليه بالبرهان ومن ادعى انحصارها في شخص واحد لم تكن دعواه في الصحة أولية بل يطالب عليه بالبرهان وأما الشخص المعين من حيث أنه ذلك الشخص فإن نفس تصوره يمنع من حمله على كثيرين ولذلك لا يحتاج في العلم بفساد قول من حمله على كثيرين وفي العلم بصحة قول من حصره في ذلك الشخص إلى برهان ولولا أنه دخل في مفهوم الشخص ما لم يكن داخلاً في مفهوم الحقيقة النوعية لما اختلفا من هذا الوجه.

والذي يدل على أن هذه التعينات والتشخصات أُمورٌ ثبوتية وجهان[1]:

---

(١) بيّن الإيجي في المقصد الحادي عشر من المرصد الأول من كتابه «المواقف» أن «الماهية تقبل الشركة دون التعين فهو غيرها. وقد اختلف في التعين هل هو وجودي أم لا؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودي... ثم عرض لحجة الرازي الثانية... فقال: لا نسلم أنه لو كان عدمياً لكان عدماً. بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له نحو السواد، لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه. وهو أعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبداً...

وأما المتكلمون فقالوا: التعين أمر عدميّ لوجهين:

الأول: لو كان وجودياً لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور... الخ.

الثاني: لو كان موجوداً. لكان معيَّناً. فهو مشارك للتعينات في كونها تعيناً. وتمتاز عنها بتعين فيتسلسل... الخ.

والحق أن الدليلين مبنيان على كون التعين أمراًمنضماً إلى الماهية في الخارج ممتازاً عنها، وقد علمت أنه نفس الهوية. وهذا هو الذي حاول المتكلمون نفيه فإذاً النزاع لفظيّ» (المواقف ٦٥ ـ ٦٧).

الأول أن تعين الشيء وخصوصيته عبارة عن هويته والشخص من حيث هُوَ هُوَ ثابت والهوية داخلة فيه من حيث أنه هو وما هو جزء الثابت من حيث أنه ثابت يجب أن يكون ثابتاً فالهوية ثابتة. الثاني أن التعين لو كان أمراً عدمياً فإما أن يكون عبارة عن عدم اللاتعين مطلقاً أو عن عدم تعين غيره فإن كان عبارة عن عدم اللاتعين مطلقاً فهو أمر عدمِيّ وهو بديهي فيكون التعين عدماً للعَدَم فيكون أمراً وجودياً، وإن كان عبارةً عن سَلْب تعين غيره عنه فتعين غيره إما أن يكون عدمياً وهو عدمه فيكون ثابتاً لكن تعينه كتعين غيره فتعين غيره أيضاً ثابت إن كان تعين غيره ثبوتياً وتعينه كتعين غيره فتعينه أيضاً يكون ثبوتياً.

فإن قيل التعيُّن لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً وبيانه من وجوه أحدها:أنه لو كان التعين أمراً ثبوتياً زائداً على الماهية لكان له تعين أيضاً ولذلك التعين تعين ثالث فيلزم التسلسل. وثانيها:أن اختصاص ذلك الزائد بذلك التعين دون غيره إنما يكون بعد امتياز ذلك التعين عن غيره وإلا لم يكن اختصاصه به أولى من اختصاصه بغيره أو اختصاص غيره به فيجب أن يكون اختصاص ذلك المتميز بذلك التميز بعد تميزه عن غيره فإذاً يجب أن يكون متميزاً قبل أن يكون متميزاً هذا خلف. وثالثها:أنه لو كان تشخُّص الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه أمراً زائداً فله لا محالة عليه مَزِيّة وليست هي تلك الماهية وإلا لكان نوعها في ذلك الشخص، وليست العلة الفاعلية لأن الفاعل ليس له إلا أن يوجد وإيجاده له لا يقتضي أن يكون الحاصل هو ذاك بعينه ولا العلة الصُّورية لأن وجودها متأخر عن وجود المحل فلا تكون علة لهويته ولا العلة الغائية لأن وجودها متأخر عن وجود الشيء ولا العلة القابلية لأن الكلام في تعين ذلك القابل كالكلام في تعين ذلك الشيء فأما أن يكون لتعينه فيلزم الدَّوْر أو لِتعيُّنِ قابلٍ آخر فيلزم التسلسل، أو لنفس ماهية ذلك القابل فيلزم أن يكون نوع كل قابل يلزم في شخصه وذلك محال لأن الأجسام مشتركة في الجسمية فأما أن لا يكون لها ما يقبلها فحينئذ قد وجدنا أموراً متحدة في الماهية بشخصه لا بسبب القوابل.وأما إن كان لها ما يقبلها فتلك القوابل إن اشتركت في الماهية عاد الإلزام وإن لم تكن كذلك فحينئذ يجب أن تكون

قوابل الأجزاء التي يمكن افتراضها في الجسمية متمايزة بالفعل لكن الأجزاء الممكنة الافتراض فيها غير متناهية فالقوابل المتمايزة بالماهية غير متناهية وتكون الجسمية الحالة في كل واحد من تلك القوابل غير الجسمية الحالة في الآخر فيكون الجسم مركباً من الأجزاء التي لا نهاية لها بالفعل هذا خُلْف فثبت أن القول بكون التشخص زائداً أفضى إلى هذه المحالات فيكون باطلاً.

والجواب أما الأول فحله ما مضى في باب الوجود وهو أن التعين إن كان له مفهوم وراء المفهوم من التعينية فحينئذ يقتضي بأن مفهوم التعينية مقارن لمفهوم آخر وإلا فيكون التعين تعيناً لذاته ويكون تعينه نفس ذاته لا زائداً عليه ولا يلزم التسلسل. وأما الثاني فهو أن كل ما لا يكون تعينه معلول ماهيته حتى يكون نوعه في شخصه فلا بد له من مادة ومادته لا بد وان تكون متخصصة بأعراض شخصية ويكون تشخص ا لمادة بتلك الأعراض علة لتشخص ذلك الحادث ومن الممتنع أن يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت فَرْدٌ آخَر من ذلك النوع حتى يلزم الإشكال. ولا نقول أيضاً بأن ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصولهما يتقارنان بل حصول الشيء في تلك المادة المخصوصة هو تعينه. وتذكر ما أعطيناك من القانون في باب الوجود فإنه يخرج عليه كثير من الإشكالات.

الفصل الثامن عشر في علة تشخص الأشخاص(١)

أعلم أن الماهية إما أن يكون تعيُّنها من لوازمها وإما أن لا يكون فالأول يقتضي أن لا يكون ذلك النوع إلا في شخص واحد وأما الثاني فإن التشخُّص

(١) «قال الحكماء: التعيُّن إن عُلِّل بالماهية إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص وإلا فلا يعلل بما يحلّ فيها، لأنه فرع تعيُّنها، ولا بما ليس حالاً ولا محلاً لها، إذ نسبته إلى الكل سواء بل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل، إما بالذات وإما بسبب إعراض تكتنفها، وبنوا على هذا أن ما ليس بمادي ويسمى مجرداً ومفارقاً فنوعه منحصر في الشخص والنفوس الإنسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف..» (المواقف ٦٧).

يستدعي علة مغايرة لتلك الماهيـة ويجب أن تكون علة التشخُّص سـابقة على حصـول ذلك التشخص، وتلك العلة إمـا أن تكون مبـاينة لـذلك الشخص أو ملاقية له، والأول محال لأن نسبة ذلك المباين إلى ذلك الشخص كنسبته إلى شخص آخـر فـلا يمكن أن تكـون علة تشخصـه ذلـك الشخص، وإن كـانت مـلاقية لـه فإمـا أن تكون حـالة فـي الشخص أو يكـون الشخص حـالاً فيـه، والأول محـال لأن الحالّ مسبـوق بالمحـل وعلة التشخص يستحيل أن تكـون متأخرة عن الشخص فإذاً يجب أن يكون الشخص حالاً فيه فـإذاً كل مـا نوعـه يـوجد في أشخـاص كثيرة فـإن تلك الكثرة لا تحصـل إلا بـسبب المادة فكـل ما ليس نوعه في شخصيته يجب أن يكون ماديـاً وذلك على قسمين: فـإنه إمـا أن يكـون التشخص بمجرد الإضـافة إلى المـادة من غيـر أن يكـون معنى في الذات وذلك مثل تشخصات البسائط والأعراض فإن تشخصها يكون بحصولها في مـوادهـا ومحـالهـا وأمـا أن يكـون هنـاك أحـوال زائـدة على الإضـافـات والتشخص كيف مـا كان فـإنه يلزم من فـرض عدمـه وارتفاعـه عـدم الشخص وارتفـاعه لـوجوب عـدم المعلول عند عـدم العلة ولكن كل عـارض للشخص وخاصة له لا يلزم من عدمه الشخص فإنه لا يكون من جملة المشخصـات بل يكون عارضـاً بعد تحقق الشخص ولا يكـون من جملة مقومـات الشخص بل من جملة المقوم به.

ثم يجب أن تعلم أن تقييد الكُليّ بالكُلي لا يقتضي الشخصية فإنك إذا قلت لزيد إنه إنسان ففيه شركـة فإن قلت إنـه الإنسان الـورع العالم المـظلوم ففيه شركـة فإن قلت ابن فـلان ففيه احتمـال شركـة أيضاً فـإن زدت وقلت هو الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا فهذه الأوصاف أيضاً كلية فإنه لا يمتنع في العقل حمل مجموع هذه القيـود على كثيرين وبعبـارة أخرى وهي أن المـاهية إما أن يكون نوعها في شخصها وإما أن لا يكون فإن كـان نوعهـا في شخصها كان تشخصه معلول ماهيته وإن لم يكن نوعها في شخصها فتشخصها لا بد وأن يكون لما يقارنها من العـوارض الموجـودة وهي إما إضـافات فقط من غيـر أن يكون معنى في الذات وذلك مثل تشخصات الأعراض والبسائط فإن تشخصها

تكون بحصولها في موادها ومحالها وإماأن تكون هناك أحوال زائدة على الإضافات وقد سبق تمام القول في العبارة السابقة.

الفصل التاسع عشر في مناسبة الحد للمحدود

أعلم أنا إذا حدَدْنا الإنسان فقلنا إنه حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك أن الإنسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا أنه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق لأن الحيوان لا بشرط شيء غير محصل ولا تام إلا إذا شرط فيه إما ثبوت غيره له أو عدم غيره عنه.فإذا قيدناه بالناطق فعند تقيده بالناطق يتحصل ويوجد لا أن الحيوان يوجد أولاً ثم ينضاف إليه الناطق وكذلك المقدار فإنه معنى يجوز أن يكون خطاً وسطحاً وجسماً لا على أن يقارنه بعد وجوده شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والجسم بل على معنى أن نفس الخط ونفس السطح ذلك لأن معنى المقدار هو: شيء يحتمل المساواة لا بشرط شيء آخر وفَرْق بين هذا وبين الشيء الذي يحتمل المساواة بشرط أن لا يوجد معه غيره فإذا أخذنا الشيء المحتمل للمساواة لا بشرط شيء آخر أمكن أن يكون هذا الشيء نفسه خطاً وأمكن أن يكون سطحاً فإذا عينا كونه خطاً فليس الحاصل هنا موجودين متقاربين بل موجوداً واحداً.

والحاصل أنا متى أخذنا كل واحد من الحيوان والناطق - بشرط لا - كان كل واحد منهما جزءاً ولم يكن محمولاً ومتى أخذناهما لا بشرطِ شيءٍ كان أحدهما جنساً والآخر فصلاً وكانا محمولين على الماهية فالجِنْس والفَصْل من حيث هما كذلك لا يمكن أن يكونا جزئين للحد.

الفصل العشرون في أجزاء الماهية

أعلم أن أجزاء الماهية منها ما لا بد وأن تؤخذ في حدود الماهية ومنها ما تؤخذ في حدودها الماهية.أما التي تؤخذ في حدود الماهية فكأجزاء الأجسام المركبة مثل المعاجين وبدن الإنسان فإنها مأخوذة في حدود كليتها. وأما التي تؤخذ في حدودها الماهية فهي إما أن تكون موجودة بالفعل أو لا تكون فالتي تكون موجودة بالفعل كإصبع الإنسان فإنه جزء موجود بالفعل

للإنسان ولا بد وأن يؤخذ في حده الإنسان فأما الإنسان فلا يتوقف تحديد ماهيته على أن يؤخذ في حده الإصبع بل إذا حاولنا تحديده من حيث هو إنسان كامل وجب أن يؤخذ الأصبع في حده لأنه يكون ذلك له جزءاً ذاتياً في كونه إنساناً كاملاً وإن كان خارجاً عن طبيعته النوعية إذ قد عرفت أن المشخصات مقومة للشخص وان كانت خارجة عن طبيعته النوعية. وأما التي لا تكون موجودة بالفعل فهي أيضاً على قسمين فإنه إما أن تستحيل أن توجد ما فرض جزءاً إلا إذا وُجِد ما فرض كُلًّا وإما أن لا يكون كذلك مثال الأول قطعة الدائرة فإنها لا توجد إلا في دائرة بالفعل. ومثال الثاني الحادّة(١) فإنها جزء القائمة.ولكن ليس من شرط وجود الحادة أن تكون جزء قائمة موجودة بالفعل بل هي في نفسها حادة بسبب وضع أحد ضلعيها عند الأخر وإنما احتجنا إلى أخذ القائمة في تحديد الحادّة لأجل أن الحادة إنما تحصل بسبب الميل والقرب بين الخطوط بعضها إلى بعض وذلك مما يتعلق به إضافةً ما فلا جَرَم لا يمكن تعريف الحادة إلا بالإضافة.ثم لما كانت الزاوية إنما تحدث من قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ٍ مالأنا لو أخذنا قرب أحد الخطين من الآخر مطلقاً وأخذنا ميله إليه مطلقاً من غير تعين الميل عنه لم يكن ذلك إلاميلاً مطلقاً والميل المطلق يوجد للحادة والمنفرجة والقائمة فإن خطوطها فيها أيضاً ميل لبعضها إلى بعض فلما كان كذلك وجب ضرورة أن يكون هذا الميل محدوداً عن شيء ولما كان ذلك الشيء يجب أن يكون بُعْداً خطياً ولم يمكن أن تُتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط إلا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني الذي يفعل زاوية منفرجة أو حادة أو قائمة فكان اعتبار الميل مطلقاً غير صحيح وإلا فالمنفرجة والقائمة حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة غير جائز لأن الميل عن الانفراج قد يختلف فلا يحفظ الانفراج إذ قد تكون منفرجة أصغر من منفرجة وكذلك حكم الحادة مع أن الحادة لا يمكن تعريفها بالحادة لاستحالة تعريف

(١) أي الزاوية الحادّة التي هي أقل من الزاوية القائمة. بعكس المنفرجة التي هي أكثر من زاوية قائمة.

الشيء بنفسه فبقي ضرورة أن يكون تعريفها بالقائمة التي لا تبقى حقيقتها مع الميل عنها فكأنه يقول الحادة هي التي تحدث عن خطين قام أحدهما على الآخر ومال إليه أزيد مما في القائمة.ولا نعني بذلك أن الحادة مقيسة بقائمة موجودة بالفعل بل بقائمة موجودة بالقوة وهي من حيث أنها بالقوة موجودة بالفعل أي كونها بالقوة حاصلة بالفعل وبالجملة فالقائمة حقيقة متحدة وأما الحادة والمنفرجة فغير متحدتين بل لهما أقسام غير محصورة فلا جرم دعت الضرورة في تعريف الحادة والمنفرجة إلى أخذ القائمة فيهما فهذا جملة الكلام في الماهية ومتى أضيف هذا الباب إلى ما أوردناه في أول المنطق كان مستوعباً لجميع الأبحاث الواقعة فيها والله أعلم.

الباب الثالث
في الوحدة والكثرة
وفيه عشرون فصلا

الفصل الأول في الفرق بين الوجود والوحدة

ربما يظن أنهما عبارتان عن معبر واحد وسبب هذا الظن أن لكل موجود هوية[1] وخصوصية.وهم ظنوا أن تلك الخصوصية هي وجوده ووحدته حتى أن الكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة

---

(١) الهوية كما يقول الجرجاني: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. والهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء، ولا بشرط لا شيء» التعريفات (ص ٣٢٠). واسم الهوية ليس عربياً في أصله «وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط (الرابطة) أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف «هو» في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان» ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ص ٥٥٧ واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود «ولكن اسم الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق، وكذلك اسم الموجود الذي يدل على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدل على الصادق» (ابن رشد ـ المرجع نفسه ص ٥٦٠).

وقال الفارابي: «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه إشتراك» (التعليقات ص ٢١). (عن المعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٢/٥٢٩ ـ ٥٣٢).

فكلمة هوية إذن كلمة مولدة، مشتقة من فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ففي الفارسية ـ كما يقول الفارابي ـ استعملت كلمة «هست» وفي اليونانية «استين». وللفظة استعمال قديم عند الفلاسفة واستعمال حديث. انظر الموسوعة الفلسفية العربية ص ٨٢١ ـ ٨٢٢ ومعجم لالاند الفلسفي النقدي ٤٥٥ ـ ٤٥٨

ونحن نقول الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بواحد فإذاً الوحدة مغايرة للوجود فإن قيل الكثير من حيث هو كثير له خصوصية وامتياز عن غيره وإلا لم يكن شيئاً موجوداً فهو أيضاً من حيث أنه كثير واحد فنقول إن الوحدة تعرض لتلك الكثرة لا أن الوحدة تعرض لما عرضت له الكثرة مثلاً العشرية عارضة للجسم أو لأمور أخرى والوحدة عارضة للعشرية من حيث أنها عشرية فها هنا شيئان الكثرة وموضوعها. فالكثرة عارضة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لأن التعاند إنما يعرض عند اتحاد الموضوع وأما جوهر الموضوع فإنما يصح عروض الوحدة والكثرة له لأنه من حيث هو هو لا واحد ولا كثير على ما بيناه[1].

الفصل الثاني في الفرق بينها وبين التشخص والتعين والهوية

لقائل أن يقول الوحدة مغايرة للهوية لأن الجسم إذا لم يوجد فيه سبب من الأسباب الثلاثة المكثرة إياه بالفعل كان واحداً فإذا أورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل فالهوية غير الوحدة.

فإن قيل الوحدة كما[2] زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال وحدث اتصالان آخران فنقول هب أن تلك الصورة عدمت فهل بقي من ذلك الجسم شيء أم لا فإن لم يبق منه شيء كان تفريق الجسم إعداماً له بالكلية وذلك باطل يدفعه الحس.وأيضاً فلأنه قد ثبت أن الكون والفساد يستدعيان مادة باقية الذات معها فنقول الجسم حين ما كان واحداً فمادته كانت واحدة أو متكثرة فإن كانت كثيرة بحسب الإنقسامات الممكنة فيه فقد كان في الجسم المتصل مواد متميزة بالفعل غير متناهية لأن الانقسامات

---

(١) راجع المقصد الأول من المرصد الرابع من «المواقف» ص ٧٨.

(٢) في الأصل: كما، ولعلها: كلما.

الممكنة فيه غير متناهية وهو محال.وبتقدير ثبوته فأما أن يكون الحال في كلها صورة واحدة أو الحال في كل واحدة منها صورة أخرى تخصها فإن كان الحال في الكل صورة واحدة كان الحال الواحد حالاً في محال كثيرة وذلك محال. وإن كان لكل مادة صورة تخصها كان هناك أجزاء متمايزة بالفعل لا إلى نهاية وهو محال. فبقي أن يقال إن المادة للجسم الواحد واحدة. فنقول: لما تكثر الجسم فهل تكثرت المادة أم لا؟ فإن لم تتكثر وقد تكثرت الصور لزم أن تجتمع في المادة الواحدة صور كثيرة من نوع واحد وهو محال وبتقدير أن يكون ذلك جائزاً لم يكن الحاصل هناك أجساماً متباينة الذوات والأشخاص بل يكون هناك محل واحد موصوف بصفات كثيرة ولا تحصل من ذلك ذوات متمايزة فإذاً يجب أن يقال المادة كانت واحدة حين ما كان الجسم واحداً ومتكثرة عندما يتكثر فإن كان زوال الوحدة عن الشيء يوجبُ فَساد هويته لزم أن تكون المادة متعرضة للعدم فحينئذ يستدعي مادة أخرى إلى غير النهاية.

ومع القول بتسليم التسلسل فإما أن تكون هناك مادة باقية الذات ولا تكون ومحال أن تكون هناك مادة باقية الذات لأن كل مادة تفرض كذلك فقد كانت واحدة عند كون الجسم واحداً وكثيراً عند صيرورة الجسم كثيراً وزوال وحدة المادةيوجب فساد هويتها وإن لم يكن هناك شيء باقٍ لزم أن يكون التفريق إعداماً بالكلية وذلك محال. ولما بطل ذلك تعين أن يقال هوية الجسم وتعينه باق في حالتيْ وحدته وكثرته وذلك يقتضي كون الهوية مغايرة للوحدة. ولمن زعم أن الهوية عين الوحدة أن يقول المتكثّر إذا اتحد فإما أن تبقى عند الاتحاد تانِكَ الهُويَّتان أو لا تبقيا، فإن بقيتا فاليهما إشارتان فهما مشار إليهما فهما شيئان لا شيء واحد، وإن لم تكن إليهما إشارتان لم تكن هناك هُويتان فذلك المشار إليه وتلك الهوية ما بقيت بل حدث شيء ثالث فهذا ما يمكن أن يقال من الجانبين وهو مشكل جداً. ولعل الحق أن يقال: الوحدة هي الهوية ويجاب عن الإشكال المذكور فيه بأن الأجسام المحسوسة مركبة من أجزاء غير قابلة للإنقسام بالفعل فعلى هذا الذي يقبل الإنقسام ليس واحداً حقيقة والذي هو واحد حقيقة لا يقبل الانقسام وسيأتي الاستقصاء في ذلك في باب الجزء الذي لا يتجزأ وهو دقيق جداً فليتأمل فيه.

الفصل الثالث في أن الوحدة غنية عن التعريف

أعلم أن للوحدة أُسوةً بالوجود في كثير من الأحكام فمنها: أنه لا يمكن تعريفُها لأن الأمور المساوية للوجود في العموم يعرض لها أن لا يمكن تعريفها إلا مع الدَّور أو تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له إنه واحد وهذا تعريف للواحد بالمتكثر.

ثم قيل في تعريف الكثرة: إنها المجتمعة من الوحدات، والمجتمع من الوحدات نفس الكثيرة أو أمرٌ لا يعرف إلا بالكثرة وقيل أيضاً: العدد كثرة مؤلفة من وحدات والكثرة نفس العدد لا كالجنس أو اللازم له ثم فيه دَوْر فإنه عَرَّف الكثير بالواحد مع أنه كان قد عرف الواحد بالكثير أي المنقسم الذي هو نفس الكثير ولا يعرف إلا بالكثير. وقيل: أيضاً العَدَد كمية منفصلة ذات ترتيب[1] وهو خطأ أيضاً أما أولاً فلأنّا نعرف أن أسلم رُسوم الكمية أن يقال هي التي بذاتها يصح أن يفرض فيها واحد بعدها فقد أخذنا الواحد والعدد في تعريف الكمية فلو أخذنا الكمية في تعريف العدد كان دَوْراً وأيضاً فإن الانفصال وذات الترتيب لا يمكن تعريف شيء منها إلا بالعدد فالحق أن الواحد والكثير تصورهما أوّلي مُسْتغنٍ عن التعريف لكن الكثرة تخيلها أولاً لأن الخيال منتزع عن المحسوس وفي المحسوس كثرة. وأما الوحدة فهي عقلية محضة ولذلك فإن أول ما يتصرف العقل في الأشياء بالتقسيم فيتصور الواحد ثم يقسمه إلى ما يكون كذا وإلى ما لا يكون كذا. والوحدة تعقُّلها أولاً فتعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي وتعريفنا الكثرة بالوحدة تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وعلى هذا الطريق لا يلزم الدور.

---

(١) العدد عند الجرجاني هو: الكمية المتألفة من الوحدات فلا يكون الواحد عدداً، وأما إذا فُسِّر العدد، بما يقع به مراتب العدد، دخل فيه الواحد أيضاً . . . الخ» ص ١٩١ وكذا عرفه أبو البقاء في الكليات ٣/٢٥٤، والكم نوعان متصل ومنفصل، والمنفصل هو الذي يتناول العدد.

الفصل الرابع في بيان أن الوحدة أمر زائد على الذات وأنها من الأمور الثبوتية

لا شك أن واحداً أمْر ثُبوتيّ فالواحدية إما أن تكون أَمراً سلباً أو ثبوتياً وباطل كونها سلبياً لأنها إن كانت أمراً سلبياً لم تكن عبارة عن سلب أي شيء كان بل عن سلب الكثرة والكثرة إما أن تكون أمراً عدمياً وإما أن تكون أمراً ثبوتياً فإن كانت الكثرة أمراً عدمياً والوحدة عبارة عن عدم الكثرة كانت الوحدة عبارة عن عَدَم العدم فتكون الوحدة أمراً ثبوتيّاً وقيل إنها ليست كذلك هذا خُلْف وإن كانت الكثرة أمراً ثبوتياً وهي عبارة عن مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة أمراً عدمياً كان مجموع العدمات أمراً ثبوتياً وهو محال. فثبت أن الوحدة أمرٌ ثبوتي. فنقول إذا قلنا للسواد أو الجوهر أو الإنسان إنه واحد فلا يخلو إما أن تكون الواحدية نفس كونه سواداً أو جوهراً أو إنساناً وإما أن تكون أمراً داخلاً في تلك الماهيات وإما أن تكون أمراً خارجاً عنها. وباطل أن تكون نفس تلك الماهيات لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن الفرق بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد واحد ظاهِر وذلك يقتضي كون السوادية مغايرة للواحدية. وأما ثانياً فلأن الواحد يقابله الكثير والسواد لا يقابله الكثير بل البياض وغيره. وأما ثالثاً فلأن الواحدية أمر مشترك بين السواد ومقابلِهِ وكونه سواداً غير مشترك بينه وبين مقابله فثبت بهذه الوجوه وسائر ما ذكرنا من الوجوه في باب الوجود أن واحدية السواد ليست نفس كونه سواداً.

وباطل أيضاً أن تكون الواحدية أمراً مقوّماً للماهيات كالجنس لها لثلاثة أوجه[1]: أما أولاً فلأنا نعقل كل واحدة من الماهيات مع الذهول عن كونها واحدة ولو كانت الوحدة من المقومات لامتنع ذلك. وأما ثانياً فلأن الواحد لو كان جنساً لكان الفصل المقوِّم لنوعه نوعاً له من حيث يكون واحداً فيحتاج

---

(١) يقول ابن سينا في النجاة: «في أن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء، وليس الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئاً إما إنساناً وإما فرساً أو عقلاً أو نفساً، ثم يكون بعد ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود» ٢٤٥.

إلى فصل آخر إلى غير النهاية. وأما ثالثاً فلأن الواحد لو كان جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد اشتراكهما فيه بفصل فيكون واجب الوجود مركباً من الجنس والفصل وذلك محال. فثبت أن الواحدية صفة ثبوتية مقولة على الماهيات لاقول المقوم بل قول الخارج عن الماهية وذلك هو المطلوب.

فإن قيل إن كانت الوحدة زائدة على ماهية الشيء الذي قيل له إنه واحد لزم أن تكون وحدة الواحد زائدة عليها وذهب ذلك إلى غير النهاية فنقول ما يوصف بأنه واحد إن كانت له ماهية وراء كونه واحداً وجب أن تكون واحديته زائدة علىِ ماهيته وأما الوحدة فليس لها ماهية أخرى أزيد من كونها واحدة فلا يلزم التسلسل فإن قيل الوحدة لها ماهية لا يمنع نفس تصورها من أن تكون مقولة على أشخاص كثيرة فإذاً تشخُّص الوحدة العينية زائد على ماهياتها. فنقول: هَبْ أن تشخصها زائد على ماهياتها لكن لا يلزم أن تكون للوحدة وحدة أخرى بل يكون للوحدة تشخص وذلك التشخص متشخص لذاته كما بيَّناه فاندفع الشك، والإشكال بَعْدُ قائم لأن هذا التشخص بعينه يشارك سائر التشخصات في كونه تشخصاً فإن كانت جهة الاشتراك موجبة للامتياز كان كل التشخص هو هذا التشخص بعينه وهذا محال. وإن كانت الجهتان متمايزتين فإما أن تكون جهة الامتياز لازمة لجهة الاشتراك فيعود المحال المذكور وإما أن تكون حاصلة لعلة أخرى فيعود التسلسل بحاله.

الفصل الخامس في أن الوحدة ليست جوهراً بل هي عَرَض

وعليه برهانان: الأول أن العَرَض يعني به ما يوجد فيه قيود أربعة: الأول: أن يكون صفة لشيء. الثاني: أن لا يكون جزءاً داخلاً في الماهية. وقد بينا ذلك. الثالث: أن لا يكون محلّه متقوِّماً به كالحال في الصورة والهيولي وظاهرٌ أن الأمر كذلك. الرابع: أن لا يصحَّ انتقالهُ عن المحل الذي هو فيه. والوحدة كذلك لأنا لو قدرنا قيامها بنفسها لكان إما أن يكون ذلك القائم بنفسه هو مجرَّد أنه لا ينقسم أو يكون هناك أمر آخر تحمل عليه اللامنقسمية. والأول باطل فإنه لا أقل من أن يكون هناك وجود وذلك الوجود لا ينقسم

ويكون مفهوم ذلك الوجود مغايراً لمفهوم الوحدة ومقارناً لها. فإما أن يكون ذلك الوجود جوهراً أوعرضاً فإن كان عرضاً فله موضوع فالوحدة العارضة له أولى أن تكون في موضوع. وإن كان جوهراً فلا يخلو إما أن يصح على تلك الوحدة مفارقة ذلك الجوهر أو لا يصح فإن كانت المفارقة ممتنعة فهو المطلوب وإن كانت ممكنة فلا بد وان تنتقل إلى جوهر آخر. فذلك الجوهر قبل أن تنتقل إليه تلك الوحدة وإما أن لا تكون فيه وحدة أو تكون فإن لم تكن فيه وحدة لم يكن ذلك الجوهر واحداً لو لم تنقل إليه هذه الوحدة فتكون فيه كثرة وانتقلت إليه وحدة فكان واحداً كثيراً معاً هذا خُلْف. وان كانت فيه وحدة وانتقلت إليه هذه الوحدة كانت فيه وحدتان فيكون واحدين. ثم لا يخلو إما أن يكون كل وحدة موجودة في واحد غير الذي فيه الأخرى فحينئذ لا تكون الوحدة المنتقلة منتقلة إليهما بل إلى أحدهما ويعود التقسيم فيما انتقل إليه تلك الوحدة فقد صار أيضاً واحدين ويذهب الأمر فيه إلى غير النهاية. وأما أن يكون كل واحد من الوحدتين موجودة في كلا الجوهرين فتكون كل وحدة إثنوة[1] هذا خلف فثبت أن الوحدة وجدت فيها الشرائط الأربعة فتكون عرضاً.

البرهان الثاني كون الجوهر واحداً أما أن يكون مساوياً لكون العرض واحداً من حيث أنه واحدٌ أو لا يكون مساوياً فإن لم يكن وجب أن لا يشتركا في مفهوم اللامنقسمية. فإنا لا نعني بالوحدة شيئاً غير كونه بحال لا ينقسم وأيضاً فلأنه لا يصح تقسيم الواحد إلى الجوهر والعرض ومَورِد التقسيم مشترك بينهما وان اشتركا في مفهوم الواحدية فذلك المشترك إما أن يكون غنياً عن الموضوع في الوجود أو لا يكون فإن كان غنياً كان جوهراً فكان يجب امتناع حمله على العرض فإن كل ما يحل في العرض فهو بالعَرَضية أولى لكنه مشترك فيه فهو إذاً ليس بجوهر فهو عرض ولا يلزم من كونه عرضاً أن لا يوجد في الجوهر فإن الأعراض قد توجد في الجوهر.

---

(١) إثنوة: أي إثنينية، نسبة إلى اثنين. وهو مستعمل في «الطبيعة» لارسطو.

الفصل السادس في أقسام الواحد[1]

الواحد إن كان مقولاً على كثيرين بالعدد فتكون وحدتها من جهة كثرتها، وتلك الجهة إما أن تكون من الأمور المقوِّمة أو ليست كذلك فإن لم تكن فإما أن تكون من عوارضها أو لا تكون وما لا يكون فهو مثل ما يقال إن حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة فأما يكون بسبب عوارضها فهو على وجوه ثلاثة: الأول أن يكون موضوعاً لمحمول واحد عرَضي فيقال: الإنسان هو الكاتب، والثاني أن يكون محمولان عَرَضيان لموضوع واحد فيقال: الإنسان هو الكاتب والضاحك، والثالث أن يكون موضوعان لهما محمول واجد كما يقال الثلج والجص[2] أبيضان. وأما إن كانت وحدة الأمور المتكثرة في مقوِّم فإما أن يكون المقوم مقولاً في جواب ما هو؟ بالشركة فيكون واحداً إما بالجنس وللأجناس مراتب كما علمت والواحد بالجنس فقط لا محالة كثير بالنوع، وإما بالنوع وللأنواع مراتب والواحد بالنوع يجب أن يكون واحداً بالجنس وان يكون واحداً بالفصل هذا إذا كان ما به الوحدة مقولاً على كثيرين بالعدد وإن لم يكن كذلك فلا يخلو: إما أن تِصح عليه القسمة أو لا تصح فإن لم تصح فإما أن يكون وجوده هو أنه شيء ليس بمنقسم وليس له وراء ذلك مفهوم آخر وهو الوحدة أو يكون له مفهوم أزيد من ذلك فلا يخلو إما أن يكون له وضع فتكون نقطة وإما أن لا يكون كذلك مثل العقل والنفس.وأما ان صحت القسمة على ذلك الواحد فإما أن ينقسم إلى أجزاء مساوية لكلها في الحقيقة أوْ لا تكون. والقسم الأول لا يخلو إما أن يكون قبوله لذلك الانقسام لذاته وهو المقدار أو لغيره وهو كالأجسام البسيطة وأما المقدار فستعلم أنه وان كان سبباً لصيرورة المادة مستعدة لقبول القسمة إلا أنه يمتنع عروض القسمة له فهو واحد بالاتصال. وأما الأجسام المتشابهة الأجزاء

---

(١) راجع في هذا الفصل «معيار العلم» للغزالي ص ٣٤١ - ٣٤٣ و «المواقف» للإيجي ٧٩ - ٨٠، والمبين في ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ٣٧٧ - ٣٧٨، والنجاة لابن سيناص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٢) الجَص بالفتح وبالكسر، ما يستعمل في البناء.

فإما أن يُعتبر حالها قبل حصول الانقسام فيها فيكون هو أيضاً واحداً بالاتصال لأن صورته وهَيُولاه واحدة وأمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى عند حد مشترك وإما أن يعتبر حاله عند حصول القسمة فإنه لا بد وأن يكون تلك الأجزاء من شأنها أن يتَّحِدَ موضوعاتها بالفعل لا كأشخاص الناس فإنه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع أنه واحد بالنوع واحد أيضاً بالموضوع.

واعلم أنه يقال واحد بالاتصال على معانٍ أُخَر وهو كل مقدارين يلتقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين بالزاوية ويقال أيضاً لكل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازماً يوجب حركة أحدهما حركة الآخر وهو على أنواع وأولاها بالاتصال ما يكون فيه الالتحام طبيعياً وهذا القسم شبيه بالوحدة الاجتماعية وإنما أوردناه ها هنا لئلا يكون الكلام في الوحدة الإتصالية منقطعاً ولْنَعُدْ إلى موضعنا الذي فارقناه.

فنقول وكلٌّ واحد من القسمين أعني المتشابه الأجزاء والمختلف الأجزاء فإما أن يكون فيه حاصلاً جميع ما يمكن أن يكون له فيُسمى: واحداً بالتمام أو لا يكون فهو كثير. والوحدة التمامية إما أن تكون بالوَضْع كدِرهم واحد أو دينار واحد أو بالصناعة كالبيت الواحد أو بالطبيعة كالإنسان الواحد. ولأنه لما كان الخط المستقيم قابلاً للزيادة في طوله على الاستقامة وليست بموجودة فلا جَرَم لا يقال له إنه واحد تام والخط المستدير لما لم يكن قابلاً للزيادة كان تاماً فقد تكلفنا حصر أقسام الواحد فلْنعدُّها عداً فنقول الواحد بالعرض الواحد بالجنس، الواحد بالنوع، الواحد بالفصل، الواحد بالمناسبة الواحدة بالذات.فمنه كالوحدة ومنه كالنقطة ومنه كالعقل ومنه كالإنسان ومنه كالمقدار الواحد ومنه كالماء الواحد ويقال له باعتبار آخر واحد بالموضوع وباعتبار ثالث واحد بالاتصال وباعتبار رابع واحد بالتمام وهي الوحدة الحقيقية الاتصالية وتتلوها الوحدة الإتصالية الإضافية وثالثها الوحدة بالتماس ورابعها الوحدة بالاجتماع وبالله التوفيق(١).

---

(١) عبارة ابن سينا أكثر إيجازاً فإنه يقول:

الفصل السابع في أن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك[1]

إنا وإن بينا أنه مقول على ما تحته قولَ العوارض على المعروضات إلا أن العوارض قد تكون مقولة على ما تحتها بالتواطؤ[2] وقد تكون بالتشكيك

= يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له إنه واحد. فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس، فيكون واحداً في الجنس،
ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون واحداً في النوع،
ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام فيكون واحداً بالعرض، كالغراب والقار في السواد،
ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة فيكون واحداً في المناسبة كما يقال إن نسبة الملك إلى المدينة والعقل إلى النفس واحد،
ومنه ما لا ينقسم في الموضوع، فيكون واحداً في الموضوع، وإن كان كثيراً في الحد ولهذا يقال إن الذابل والنامي واحد في الموضوع.
ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد، أي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه، أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه، فهو واحد بالعدد،
ومنه ما لاينقسم بالحدّ، أي حدّه ليس لغيره، وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير فهو واحد بالكلية، ولهذا يقال إن الشمس واحدة،
والواحد بالعدد: إما أن يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل، فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع، وإما أن لا يكون. وإن لم تكن بالفعل وكانت بالقوة فهو متصل وواحد بالاتصال، وإن لم تكن ولا بالقوة، فهو واحد بالعدد على الإطلاق» (النجاة ٢٥٩ ـ ٢٦٠).

(١) التشكيك كما يقول الجرجاني قد يكون «بالأولوية: هو اختلاف الأفراد في الأولوية وعدمها، كالوجود، فإنه في الواجب أتم وأثبت منه وأقوى منه في الممكن. وبالتقدّم والتأخر: هو أن يكون حصول معناه في بعضها متقدماً على حصوله في البعض، كالوجود أيضاً، فإن حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن، وبالشدّة والضعف: هو أن يكون حصول معناه في بعضها أشد من البعض، كالوجود أيضاً فإنه في الواجب أشد من الممكن» (التعريفات ص ٨٢).

أما الغزالي فالمشكك عنده هو اسم واحد يدل على شيئين بمعنى واحد في نفسه، لكن يختلف ذلك المعنى بينهما من جهة أخرى، وقد يكون المشكك مطلقاً أو بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولنا: طبّي لـ: الكتاب والمبضع والدواء، أو لانتسابه لغاية واحدة، كقولنا: صحّي لـ: الدواء والرياضة والفصد، وقد يكون إلى مبدأ وغاية واحدة، كقولنا لـ: جميع الأشياء، إنها إلهية» (معيار العلم ٨٢ ـ ٨٣) وانظر أيضاً: المبين للآمدي ص ٣١٧ من «المصطلح الفلسفي...» والمعجم الفلسفي ـ صليبا ٢ / ٣٧٨.

(٢) التواطؤ يقابل التشكيك ويُعرّف المتواطيء بأنه «هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان والشمس، فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن، وصدقها عليها أيضاً بالسوية» =

فلنبين أن ذلك مقول بالتشكيك وذلك لأن الواحد بالعدد أولى بالواحدية من الواحد بالنوع والواحد بالنوع أولى بالواحدية من الواحد بالجنس، وهو أولى من الواحد بالعرض، والوحدة من أقسام الواحد بالذات أولى بالواحدية من العقل والنفس، والنقطة وهي أولى بالواحدية من الذي ينقسم إلى أجزاء متشابهة وهو أولى من الذي ينقسم إلى أجزاء غير متشابهة والواحد بالاتصال الحقيقي أولى بالواحدية من الواحد بالاتصال الإضافي فظهر أنه مقول على ما تحته بالتشكيك وهو أحد ما يدل على أنه لَيْس بجنْس.

الفصل الثامن في أن اتحاد الاثنين محال

برهانه أنهما بعد الاتحاد إما أن يبقيا فيكونا شيئين لا شيئاً واحداً، أو لا يبقى كل واحد منهما فلم يتحدا بل عُدما ووجد غيرهما أو بقي أحدهما وعدم الآخر فلا يكون ذلك أيضاً اتحاداً. وتحقيق هذا الكلام هو أن كل شيء له خصوصية هو بها هو فمتى كانت الخصوصية باقية استحال الاتحاد ومتى زالت الخصوصية انعدم ذلك الشيء فيمتنع الاتحاد ويجب أن يعلم أن بناء هذا البرهان على أن الخصوصية والهوية يجب زوالهما عند زوال الوحدة وفيه الشك الذي ذكرناه.

الفصل التاسع في إثبات العدد

لا شك أن في الموجودات أعداداً وليست ماهياتها المجردة أعداداً فإن ماهياتها الجماد أو النبات أو الحيوان فكونها أعداداً أمرٌ زائد على ماهياتها وليس ذلك عبارة عن سلب الوحدة فإن العدد مركب من الوحدات، والمركب من الأمور الوجودية لا يمكن أن يكون عدمياً فهو إذاً أمر زائد على الماهيات، وهو المطلوب. ولأن العشرة مثلًا من الناس من حيث أنها عشرة مخالفة

= (التعريفات ص ٢٥٧). ويعرفه الآمدي بأنه «عبارة عما يدل على أشياء فوق واحد باعتبار معنى واحد، لا اختلاف بينها فيه. كالحيوان بإزاء الإنسان والفرس ونحوه» (المبين - ص ٣١٧).

للإنسان الواحد من حيث هو واحد مع تساوي الواحد والعشرة في الطبيعة الإنساينة فعلمنا أن العَشْرية والواحدية أمر زائد على ماهية العشرة والواحد ولأن الوحدة كما بينا أمر زائد على الماهيات فتكون الوحدات زائدة على الماهيات ولا معنى للعدد إلا مجموع تلك الوحدات•ولما بيَّنا أن الوحدة عرض كانت الكثرة التي هي عبارة عن مجموع الوحدات يجب أن تكون أيضاً عرضاً.

فإن قيل الإثْنوة إن كانت أمراً موجوداً في الإثنين فإما أن توجد في كل واحد من الواحدين أو في أحدهما.ومحال أن توجد فيهما لوجهين: الأول لاستحالة حُلول العرَض الواحد في محلين. الثاني أنه إذا وجدت الاثنوة فيهما لزم أن يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان أربعة ويكون الكلام في كل واحد من تلك الآحاد كالكلام في الأول فيلزم أن يكون في الاثنين آحاد غير متناهية بل وان لا يوجد فيه واحد أصلاً لأن كل ما فيه من واحد فالأثنوة حاصلة فيه فلا يكون واحداً ويلزم من نفي الواحد نفي الإثنين وبهذا يتبين أيضاً أنه يستحيل أن تكون الإثنوة موجودة في أحد ذَيْنك الواحدين.

والجواب أن الإثنوة يستحيل عُروضها لواحد من ذَينك الواحدين بل إنما تعرض لمجموعهما وذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع مغاير لكل واحد من جُزئَيه وغير قابل للقسمة فإن القابل لا بد وان يبقى مع المقبول وذلك المجموع من حيث هو هو يستحيل أن يبقى بعد القسمة وللمتشكك أن يعود فيقول: الإشكال الذي أوردته في كيفية عروض الإثنوة أوردته في كيفية عروض الوحدة التي جعلتموها شرطاً لعروض الإثنوة وهو مشكل ويتضح الكلام إذا بيَّنا أن العشرة ليست خمستين بل ما يحصل من اجتماع الخمستين وهو عشرة واحدة.

الفصل العاشر في تحقيق ماهية العدد

لكل مرتبة من مراتب الأعداد اعتباران: عام وهو أن فيها كثرة وذلك يعم كل عدد.وخاص وهو اعتبار خصوصية العدد وصورته النوعية التي بها هو هو وتعرض له من ذلك وحدة نوعية ويدل عليه أمور ثلاثة:

الأول.أن الأعداد مع اشتراكها في معنى الكثرة مختلفة في الخواص مثل الأولية، والتركيب، والصمم، والمنطقية[1]، والزائدية، والتمامية، والناقصية، وهذه الخواص يمتنع عليها أن تفارق موضوعاتها فهي إما فصول وإما لوازم، فإن كانت فصولاً ثبت المطلوب، وإن كانت لوازم فهي مستندة إلى الأمر المشترك بين الأعداد لاستحالة أن يكون لازم الأمر المتفق أموراً متقابلة فيجب أن يستند إلى خصوصية أخرى ولا يمكن أن يستند كل لازم إلى لازم آخر بغير نهاية فلا بد وان ينتهي إلى خصوصية ذاتية وهو المطلوب.

الثاني:العشرة من حيث أنها عشرة لا تقبل القسمة لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول والعشرة لا تبقى عشريتها بعد وقوع القسمة فيها وهي من حيث أنها كثرة تقبل القسمة فعلمنا أنه ليس اعتبار أنها عشرة هو اعتبار أنها كثرة.

الثالث:لا يجوز أن يقال العشرة تسعة وواحدة لأنه إما أن يكون المراد به العطف كما يقال النار حارة ويابسة أي هي موصوفة بالحرارةواليبس فتكون العشرة تسعة ومع كونها تسعة تكون واحدة أيضاً وهذا محال وإما أن يكون المراد به التقييد كما يقال الإنسان حيوان ناطق أي الإنسان يحمل عليه الحيوان الذي يكون ناطقاً فتكون العشرة تسعة أي التسعة التي هي واحدة وذلك محال وإما أن يكون المراد أن التسعة محمولة على العشرة بشرط أن

---

(١) الصمم ليس كما يتبادر للذهن من فقدان حاسة السمع بل هو وصف للعدد، حيث يقال: العدد الأصم بمعنى أنه ليس له جذر، وكل عدد ليس بينه وبين الواحد قياس مشترك فهو عدد أصم. وأما العدد الصحيح الذي له جذر فيسمى بالمنطقي ـ وفي الفرنسية Rationnel مقابل Irrationnel.

(المعجم الفلسفي لصليبا ٢/٦٢).

تكون هذه التسعة مع الواحد وذلك محال فإن التسعة سواء كانت مع الواحد أو لم تكن فليست محمولة لعى العشرة فإذاً ليس شيء من أجزاء العشرة محمولاً عليها بل الأمر الحاصل من اجتماع تلك الأجزاء هو العشرة فإذاً العشرة من حيث هي هي اعتبار به تكون تلك الأفراد واحدة وهو المطلوب.

الفصل الحادي عشر في كيفية تحديد العدد

كل نوع من أنواع العدد فهو مركب من الآحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل فرد من تلك الأفراد كالجزء الداخل في ماهيته فيجب إذا أردنا تحديده بأن نقول لكل عدد من اجتماع واحد وواحد إلى أن يستغرق ذكر تلك الأحاد كلها وإلا لم يكن التعريف بالأمور المقَوِّمة فإن ذكرنا بدل تلك الآحاد الأعداد صار التعريف رسماً.

وبيانه أنا إذا قلنا في تحديد العشرة هي الحاصلة من اجتماع خمسة وخمسة لم يُجْز لأنها كما تركبت من خمسة وخمسة فهي مركبة من ستة وأربعة ومن سبعة وثلاثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد وليس تعلق هوية العشرة بأحد هذه أولى من الآخر لكن الأمور الدالة على الماهية تستحيل أن تكون أكثر من واحد فإذاً تركب العدد من الأعداد ليس أمراً ذاتياً بل من العوارض اللازمة على أن تحديدك العشرة بالخمستين يحوج إلى تحديد الخمسة مرة أخرى وينحل ذلك آخر الأمر إلى ذكر الآحاد وظاهر أن الأعداد لا يمكن تحديدها إلا بذكر جميع أحادها وحينئذ يقع تركبها من الأعداد لازماً لا مقوماً وذلك صالح لأن نذكر رسماً لا حدّاً وهو معنى قول أرسطو: لا تحسبن أن الستة ثلاثتان بل هي ستة مرة واحدة.

الفصل الثاني عشر في بيان كون الاثنين عدداً وأنه كيف يوصف بكونه قليلاً تارة وكثيراً أخرى

ذكر بعضهم أن الإثنين ليس بعَدَد لوجوه ثلاثة: الأول أنه الزوج الأول فلا يكون عدداً قياساً على الفرد الأول. الثاني أن العدد كثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع وأقله أن تكون ثلاثة. الثالث أنه لو كان عدداً

لكان أما أن يكون مُركباً فكان يجب أن تعدّه غير الواحد وهو محال.أو أوّلاً فلا يكون له نصف وذلك محال.

والجواب أنا نعني بالعدد ما يكون مؤلفاً من الآحاد والاثنان كذلك فهو عدد أما الواحد فإنما لم يكن عدداً لأنه لم يكن مؤلفاً من الوحدات والاثنان مؤلف منهما فظهر الفرق وقولهم الوحدات لفظ جَمْع فلا يتناول الاثنين فهو باطل لأنا نعني بالوحدات ما زاد على الواحد لا ما يريده النحويون[1]. وأيضاً فهم مختلفون في أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان[2] وقولهم لو كان عدداً لكان إما أولاً وإما مركباً فنقول إنه أول وليس من شرط الأول أن لا يكون له نصف بل أن لا يكون له نصف هو عدد.

واعلم أن كل عدد فله في نفسه كثرة على معنى أن فيه وحدات فوق واحد وهو من هذه الجهة كَمٌّ منفصل وله كثرة أخرى إضافية وهي أن يوجد فيها ما في شيء آخر وزيادة وحينئذ يوصف الزائد بكونه كثيراً والناقص بكونه قليلاً والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لأنه مقول بالقياس إلى

---

(١) يقصد ما يريده النحويون من معنى «الجَمْع» الذي هو في لفظ «الوحدات» جمع مؤنث سالم.

(٢) اختلف النحاة في أقل الجمع إن كان اثنان أو ثلاثة، وكذلك اختلف اللغويون، والأصوليون من علماء أصول الفقه. فاللغويون يطلقون اسم الجمع على الاثنين، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث... وكنا لحكمهم شاهدين﴾ وقوله عز وجل: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾. بينما النحاة لا يطلقون اسم الجمع إلا على ما زاد عن الاثنين. راجع النحو الوافي للدكتور عباس حسن الجزء الأول ص ١١٩ و١٣٧ - ١٣٨

أما الأصوليون فقد صور لنا خلافهم الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» فقال رحمه الله: «مذهب عُمَر وزيد بن ثابت ومالك وداود - الظاهري - والقاضي أبي بكر - الباقلاني - والأستاذ أبي إسحاق - الإسفراييني - وجماعة من أصحاب الشافعي رضي الله عنه، كالغزالي وغيره أنه اثنان، ومذهب ابن عباس والشافعي وأبي حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من أصحاب الشافعي أنه ثلاثة وذهب إمام الحرمين - الجويني - إلى أنه لا يمتنع رد لفظ الجمع إلى الواحد» (٢/٢٠٤) وللطرفين حجج ومناقشات أنظرها أيضاً في المستصفى للغزالي ١/٩١ - ٩٥ والتقرير والتحبير شرح ابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام (١/١٩٠ - ١٩٢، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، الأول لمحب الله بن عبد الشكور والثاني لعبد العلي الأنصاري ٢/٢٦٩ - ٢٧١ ونهاية السول للاسنوي ٢/٣٤٨ - ٣٤٩ والأحكام لابن حزم ٤/٤١٣.

الغير فالاثنان كثير بالإعتبار الأول وليس كثيراً بالاعتبار الثاني لأنه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس إليه كثيراً لكنه يعرض له أن يكون قليلاً بالقياس إلى سائر الأعداد.

وعند هذا التحقيق عاد من أنكر كون الإثنوة عدداً فقال الإثنان لو عرضت القلة الإضافية لها لعرضت الكثرة الإضافية لها كما في سائر الأعداد لكن يستحيل أن يعرض الكثرة الإضافية للإثنين فيستحيل أن يعرض القلة الإضافية لها وكل ما بالإضافة إلى شيء من الأعداد قليلاً وكثيراً فهو ليس بعدد فالإثنان ليس بعدد.

والجواب أنه لا يلزم إذا كان سائر الأعداد عرضت له الإضافتان معاً أعني: الكثرة الإضافية والقلة الإضافية وجب أن لا يوجد شيء تعرض له إحدى الإضافتين كما أنه إذا وجد شيء هو مضاف فليس يقتضي أن لا يوجد شيء غير مضاف أو شيء هو جنس ونوع وجب أن لا يوجد شيء هو جنس وحده إذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب أن يكون المبدأ من حيث هو مبدأ غير عارض له الإضافتان فإنه إن عرضت له الإضافتان فإنما يكون بالنسبة إلى عدد تحته وقد فرضنا أنه ليس تحته عدد على أنه ليس عروض القلة الإضافية للعدد بسبب عروض الكثرة الإضافية له بالقياس إلى شيء آخر بل لأجل عُروض الكثرة الإضافية لشيء آخر ذلك الشيء بالقياس إليه كثير فالإثنوة هي القلة التي أقل أما قلتها فبالقياس إلى كل عدد فإنها أنقص من كل عدد وأما أنها أقل فلأنها ليست كثيرة بالنسبة إلى عدد أقل وإذا لم تقس الإثنوة إلى شيء آخر لم تكن قليلة وأما سائر الأعداد فهي كثيرة في ذواتها بالاعتبار الأول وقليلة بالقياس إلى ما فوقها وكثيرة بالقياس إلى ما تحتها فقد تحقق أن تقابل الكثرة الإضافية والقلة الإضافية تقابل التضايف[1].

(١) التضايف إصطلاح لدى المناطقة يقصدون به: «كون الشيئين بحيث يكون تعلق كل واحد فيهما سبباً بتعلق الآخر به، كالأبوة والبنوة، وكون تصور كل واحد من الأمرين موقوفاً على تصور الآخر» (التعريفات ٨٤). وانظر المعجم الفلسفي ـ صليبا ١/ ٢٩٠ ـ ٢٩١). وسيأتي مبحث الإضافة عند الرازي.

الفصل الثالث عشر في تقابل الواحد والكثير

إنك ستعرف أن أقسام التقابل أربعة فأقول ليس بينهما تقابل التضاد. أما أولاً فلأن الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد. وأما ثانياً فلأن كل ضِدَّين فموضوعهما واحد ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لأن الوحدة الطارئة إذا طرأت فلا بد وأن تُعدم الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك وإذا بطلت تلك الوحدات بطل موضوع الكثرة فإن موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات. وأما ثالثاً فلأن الوحدات الموجودة في الكثرة مقومة لها ولا يمكن إعدام المعلول وهو الكثرة إلا بإعدام علته فإنه ما دامت العلة تكون باقية استحال عدم المعلول فإذاً لا يمكن إعدام المعلول وهو الكثرة إلا بإعدام ما فيها من الوحدات فلا يكون التنافي والتعاند بين الوحدة والكثرة أولياً فلا يكون بينهما تضاد بل إن كان ولا بد فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارئة والوحدات الزائلة وذلك أيضاً ليس على وجه التضاد. أما أولاً فلأن الضدين يجب أن يكونا على غاية التباعد وليس الأمر ها هنا كذلك. وأما ثانياً فلأن موضوع الضدين يجب أن يكون واحداً وليس الأمر ها هنا كذلك لأن موضوع كل واحد من الوحدات الزائلة ليس موضوعاً للوحدة الطارئة بل جزء موضوعه فبطل القول بالتضاد.

وباطل أن يكون التقابل بين الوحدة والكثرة تقابل العَدَم والمَلَكة لأنه يستحيل أن يكون أمران كل واحد منهما عدم ملكة بالقياس إلى الآخر بل الملكة منهما هو الثابت في نفسه. وأما العدم فهو أن لا يحصل ذلك الشيء فإذاً لا بد وأن يكون إما الوحدة وإما الكثرة أمراً موجوداً والآخر عدَماً له فإن كانت الوحدة هي المَلَكة والكثرة عبارة عن عدم الوحدة مع أن الكثرة عبارة عن الوحدات لزم أن يكون مجموع الأمور الوجودية أمراً عدمياً وهو باطل وإن كانت الوحدة هي العدم والكثرة عبارة عن الوحدات لزم أن يكون مجموع الأمور العدمية أمراً وجودياً وهذا مُحال.

وليس التقابل بينهما تقابل السَّلب والإيجاب لأن ما كان من ذلك في الألفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه في الأمور فهو من جنس تقابل العدم والملكة ويرجع إلى ما ذكرناه.

وليس بينهما تقابل التضايف لوجهين: أما أولاً فلأن الوحدة مقومة للكثرة والمقوِّم متقدم على المتقوَّم والمضافان يجب أن يكونا معاً والشيئان يستحيل أن يكونا معاً ويكون أحدهما أقدم من الآخر نعم الكثرة من حيث هي معلولة مضافة إلى الوحدة من حيث هي عِلّة وهما معاً من هذا الاعتبار لكن ليس اعتبار كون الوحدة وحدة والكثرة كثرة هو اعتبار كون الوحدة علة والكثرة معلولة. وأما ثانياً فلو كانت الكثرة مضافة إلى الوحدة لكانت الوحدة مضافة إلى الكثرة لما سيثبت أن الانعكاس واجب في المضافين ولو كان كذلك لاستحال أن تعقل الوحدة إلا إذا عقلت الكثرة أيضاً وذلك باطل لأنه لا يمكن أن تصير الوحدة معقولة عند الذهول عن الكثرة بل توجد الوحدة وإن لم توجد الكثرة فثبت أنه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل أصلاً بل التقابل إنما يعرض لهما من جهة عارض عرض لهما وذلك هو أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هو مَكِيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مِكيالاً واحداً بل بينهما فرق كما علمت والمكيالية والمكيلية من باب المضاف فيكون التقابل عارضاً لهما من جهة إضافة عارضة لماهيتهما وذلك هو المطلوب[1].

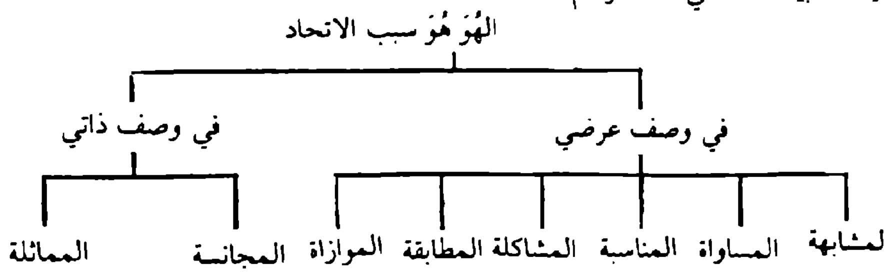
الفصل الرابع عشر في الهُوَهُوَ وما يقابله[2]

الهوهو أن يكون للكثير من وجه وحدة من وجه آخر. فقياس الهُوَهُوَ

---

(١) بخلاف الإيجي فإنه يرى «أن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية لأنهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص، ولأن الوحدة متقدمة على الكثرة فلا تكون متضايفة ولا ضداً لها، ومقومة فلا تكون عدماً ولا ضداً، بل بينهما مقابلة بالعَرض وذلك لإضافة عرضت لهما، وهي المكيالية والمكيلية، فإن الواحد مكيال للعدد، وعادّ له، والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها، والشيء من حيث أنه مكيال لا يكون مكيلاً وبالعكس». (المواقف ص ٧٩).

(٢) يمكننا بيان ذلك في هذا الرسم:



قياس الواحد فكل ماله يقال: هو هو فإما أن يكون الهوهو سبب الاتحاد في وصف عرَضي أوفي وصف ذاتي.فإن كان في صف عرضي فقد يكون في الكيف وذلك هو المشابهة.وقد يكون في الكم وذلك هو المساواة.وقد يكون في الإضافة وذلك هو المناسبة.وقد يكون في الخاصة وذلك هو المشاكلة.وقد يكون في اتحاد الأطراف وذلك هو المطابقة،وقد يكون في اتحاد وضع الأجزاء وهو الموازاة. وإن كان في سائر الأعراض فليست لها اسماً خاصاً وإن كان في وصف ذاتي فإما أن يكون في الجنس وذلك هو المجانسة وإما أن يكون في النوع وهو المماثلة. وكما أن الهوهو كالجنس لهذه الأقسام فالغير وهو مقابل الهوَهوَ كالجنس لمقابلات هذه الأقسام وهي مثل الغير في الجنس والغير في النوع والغير في الفصل والغير في العرض. ويجب أن يعلم أن الشيء الواحد يجوز أن يكون غيراً لنفسه بالعرض وأما الأخر فهو اسم خاص بالمغائر بالشخص وهذه أمور لفظية لا بد وان يكون معانيها ملخصة ويليق بهذا الموضع الكلام في المتقابلات.

الفصل الخامس عشر في حقيقة المتقابلين وأقسامهما

المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة وأقسامهما أربعة: أولها تقابل السَّلْب والإيجاب سواء كان مثل قولك زيد فرس زيد ليس بفرس، أو مثل قولك الفرس اللافرس، أو مثل قولك الفرسية اللافرسية[1]. فهذه أقسام ثلاثة ولكن يجب أن تعلم أن التقابل الأول وبالذات هو ما ليس فيه الموضوع فأما إذا أخذ فيه الموضوع كان التقابل لا بالذات بل بالقَصْد الثاني.

واعلم أن هذا التقابل منسوب إلى القول والضمير لأن السلوب ليس لها في أنفسها ثبوت وتعيّن وإلا لكان في كل شيء أمور غير متناهية لأن فيه

---

(١) الاسم منه محصل، كقولنا زيد، ومنه غير مُحصّل قُرن فيه لفظ السلب (لا ـ غير) بشيء هو اسم محصل، وجُعل مجموعهما اسماً دالاً على ما يخالف المعنى المحصل كقولنا: لا إنسان، وهذا هو الاسم المعدول» (النجاة ٤٩).

اسلوباً غير متناهية. وثانيها تقابل المتضايفين وسيأتي ذكره في باب الإضافة. وثالثها تقابل الضدين وهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحدٍ أو محلٍ وبينهما غاية الخلاف وذلك مثل الحرارة والبرودة والمائية والنارية إن اكتفى في الضدية تعاقبهما على محل ما هيولي كان أو موضوعاً. ورابعها تقابل العدَم والملكَة فمنه مَشْهور ومنه حقيقي. أما المشهور من الملكة فليس مثل الإبصار بالفعل ولا مثل القوة على الإبصار بل أن يكون الشخص بحيث متى شاء إبصار أمكنه ذلك والمشهور من العدم هو ارتفاع هذا المعنى عن المادة المتهيئة لقبوله في الوقت الذي من شأنها ذلك مثل العمى للبصر والدرد[1] للأسنان والصلع للشَّعر فإن العمى ليس عدم البصر فقط فإن الجرو الذي لم يفقح[2] عادم للبصر ولا يقال له أعمى.

وأما العدم الحقيقي فهو عدَم كل معنى وجودي يكون ممكناً لشيء أما بحسب جنسه أو نوعه أو شخصه قبل الوقت أو فيه أما الذي بحسب الجنس أما القريب فكالأنوثة التي هي عدم الذكورة الممكنة لجنس الحيوان أو كالفَرْدية التي هي عدم الانقسام بمتساويين الممكن لجنس العدد. وأما بحسب الجنس البعيد فكعدَم البصر عن الحائط مع أن ذلك ممكن له بحسب جنسه البعيد وهو كونه جسماً. وأما الذي بحسب النوع فكعدم اللحية للمرأة الممكنة لنوع الإنسان. وأما الذي يكون بحسب الشخص فقد يكون لأن الوقت فات كالدَّرَدِ وقد يكون لأن الوقت لم يجيء كالمَرَد[3]، وقد يكون في الوقت. وذلك العَدم إما أن يزول عنه كانتثار الشعر بداء الثعلب وإما أن لا يزول كالعمى. وإذ قد ذكرنا أقسام المتقابلات فلنذكر الفرق بينهما. أما الفرق بين تقابل السلب والإيجاب وبين سائر الأقسام فلوجهين: أما أولاً فكون التقابل بينهما في القول والضمير لا في الوجود. وأما ثانياً فهوأن السلب

---

(١) الدَّرَد: ذهاب الأسنان (القاموس ١/٣٠٢).

(٢) فَقَحَ الجَرو كمنَع :فتح عينيه أول ما يفتح وهو صغير. والتفقح: التفتح. (القاموس ١/٢٤٩).

(٣) الأمرد «الشاب طرّ شاربه ولم تنبت لحيته، ومَرِد كفرح، مَرداً ومرودة وتمرَّد: بقي زماناً ثم التحي...». (القاموس ١/٣٥٠).

والإيجاب يكون أحدهما لا محالة صادقاً والآخر كاذباً وسائر المتقابلات يجوز أنْ يكذبا جميعاً. أما في المضاف فإذا قلت زيد بن خالد وأبو خالد جاز أن يكذبا جميعاً. أما الضدان فإنهما يكذبان عند عدم المحل وقد يكذبان أيضاً عند وجود المحل عند الخلو عنهما سواء وجدت الواسطة كالأحمر والأصفر أو لم توجد كالشُفاف وأما العدم والملكة المشهوران فهما يكذبان قبل دخول الوقت وأما الحقيقيان فيكذبان عند عَدَم المحل.

وأما الفرق بين المتضايفين وسائر الأقسام فهو أن كل واحد من المتضايفين مقول بالقياس إلى الآخر ملازم له وجوداً وعدماً في الذهن وفي الخارج وليس الأمر في الثلاثة الباقية كذلك.

وأما الفرق بين الضِّدين وبين العدم والملكة فهو أن الضدين أمران وجوديان وعلة كل واحد منهما غير علة الآخر وأما العدم فليس إلا زوال نفس الملكة ولا علة له إلا زوال علة الملكة فإنا سنبين: أن علة العدم عدم العلة كما أن الشمس إذا طلعت كانت علة لإشراق الجو وإذا غابت كانت علة لإظْلامه.

الفصل السادس عشر في أبحاث تتعلق بالتقابل[1]

وهي ثلاثة: البحث الأول: في أن التقابل ليس جنساً لهذه الأقسام الأربعة

(١) قال صاحب «المواقف»: «قال الحكماء: المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة، فإما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر أو يكون. والأول: إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان، وإلا فهما الضدان. وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد، كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة، قالوا: وقد يلزم أحدهما المحل إما بعينه كالبياض للثلج أو لا بعينه كالحركة والسكون للجسم وقد يخلو المَحل عنهما، إما مع اتصافه بوسط ويعبر عنه باسم وجودي كالمزّ أو بسلب الطرفين كما يقال: لا عادل ولا جائر، أو دونه فيخلو عن الوسط كالشفّاف. وأيضاً قد يمكن تعاقبهما على المحل كالسواد والبياض، أو لا كالحركتين الصاعدتين والهابطة إن قلنا بينهما سكون...

والثاني: إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودي فعدَم ومَلَكَة فإن اعتبر قبوله له في ذلك الوقت.. فمشهوريان وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك بل بحسب نوعه أو جنسه القريب أو البعيد فحقيقيان... الخ (المواقف ٨٣ ـ ٨٤).

وبرهانه أن المضايف ماهيته أنه مقول بالقياس إلى غيره ثم يلحق هذه الماهية أن لا تُجامِعَ المضايف الآخر في موضوع واحد في زمان واحد ومن الجائز أن يعقل المضايف معقولاً بالقياس إلى غيره وان لم يخطر بالبال امتناع حصوله مع المضايف الآخر في المحل الواحد في الوقت الواحد وإذا كان كذلك لم يكن المضايف متقوماً بكونه متقابلاً فلا يكون التقابل[1] جنساً.

البحث الثاني في حل شكين يذكران على المتقابلين: أحدهما أن السواد من حيث هو ضد البياض مقول بالقياس إلى البياض وهو من حيث إنه مقول بالقياس إليه مضايف له فالسواد من حيث هو ضد للبياض مضايف له فإذاً كونه ضداً له إما أن تكون هو نفس إضافته أو يكون داخلاً في تلك الإضافة وكيف ما كان امتنع أن يجعل التضاد قسماً للإضافة. وثانيهما أن التقابل من حيث هو مقابل من المضاف وأنتم قد جعلتم المضاف أخص من المقابل فيكون ذلك محالاً وحل الأول أن نقول الحرارة من حيث هي حرارة يصدق عليها كونها مضادة للبرودة من حيث هي برودة فإن الحرارة من حيث هي هي منازعة للبرودة من حيث هي هي في الموضوع ويكذب على الحرارة أنها من حيث هي هي مضافة إلى البرودة من حيث هي هي فإن الحرارة من حيث هي هي غير مقول الماهية بالقياس إلى البرودة من حيث هي هي فالتضاد إذاً غير التضايف، نعم الحرارة من حيث هي مضادة للبرودة مضايفة لها فيكون التضاد عارضاً لنفس الحرارة والبرودة ويكون التضايف عارضاً للتضاد أو للحرارة أو للبرودة مع التضاد. وحل الثاني أن قوله المقابل داخل تحت المضايف كاذب لأن الضدين داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت

---

(١) التقابل المذكور هنا هو تقابل الحدود لا تقابل القضايا. وراجع في موضوع تقابل الحدود: التقريب لحد المنطق لابن حزم ضمن «رسائل ابن حزم الأندلسي» ٤/ ١٨٠، المبين للآمدي ص ٣٧٩ (ويسمى فيه تقابل التضايف «بتقابل المتسابقين»، «المواقف» للجرجاني ٨٣ - ٨٤، «المنطق الصوري والرياضي» لبدوي ص ٦٠ - ٦٧، البصائر النصيرية للساوي ص ٣٦، أسس المنطق الصوري ومشكلاته لأبي ريان ص ١١٢ - ١١٧، المعجم الفلسفي - صليبا ١/ ٣١٨ - ٣٢٠ معجم لالاند الفلسفي النقدي ص ٧١٧ - ٧١٨.

المضايف ولو كان المقابل داخلاً تحت المضايف لاستحال ذلك وكذلك العدم والملكة داخلان تحت المقابل وغير داخلين تحت المضايف بل المتقابلان من حيث هما متقابلان يعرض لهما التضايف ولا شك أن المُقابل أعم من المقابل من حيث هو مُقابل لأن مطلق المقابل يصدق على كل ما يقال له إنه مقابل سواء كان مفهومه هو أنه مقابل له أو له ماهية عرض لها أنها مقابلة ولا استحالة في أن يكون الخاص عارضاً لكل ماله طبيعة العام عند اعتبار شرط يصير العام به أخص كأخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية بشرط حذف سائر القيود فإنه حينئذ يلزم الحيوانية أمور غير محمولة على جزئيات الحيوان فإن الحيوان الذي يكون كذلك يكون عديم النطق وليس كل حيوان يكون عديم النطق.

البحث الثالث: فيما يدل على حصر المتقابلين في هذه الأقسام الأربعة. وبيانه أن نقول الأمران اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد إما أن يكون كل واحد منهما وجودياً وإما أن لا يكون كذلك فإن كان واحد منهما وجودياً فإما أن تكون ماهية كل واحد منهما مقولة بالقياس إلى الآخر وإما أن لا تكون كذلك والأول هو تقابل المضافين والثاني تقابل الضدين وهذا نوع من الحصر لا يوجب أن يكون ما بين المتضادين تلك الغاية من الخلاف على أن ذلك شرط من المتضادين فإذاً الحصر قاصر. وأما إذا لم يكونا وُجودِيَّين بل أحدهما وجوديّ والآخر عدميّ فلا يخلو إما أن ينظر إلى الإيجاب والسلب بشرط وجود موضوع يستعد لقبول ذلك الإيجاب بحسب جنسه أو نوعه أو شخصه وذلك هو العدم والملكة الحقيقيتان وأما أن يكون بشرط وجود الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف فيه وذلك هو العدم والملكة المشهورتان وأما أن لا يشترط في الإيجاب والسلب شيء من هذه الشرائط بل يعتبر حالهما على الإطلاق وذلك هو السلب والإيجاب ويظهر مما قلنا إن العدم والملكة هما السالبة والموجبة بعينها مخصصة بجنس أو نوع أو موضوع أو وقت أو حال معين.

الفصل السابع عشر في أحكام الأضداد وهي ستة

الحكم الأول أن الضِّدين إما أن يكون أحدهما بعينه لازماً للموضوع مثل البياض للثلج والسواد للقار[1] وإما أن لا يكون كذلك. وذلك على قسمين فإنه: إما أن يمتنع خُلُوّ المحلّ عنهما أو لا يمتنع، فالأول مثل الصحة والمرض فإن بدن الحي لا يخلو عنهما على ما سيظهر في موضعه. والثاني على قسمين وذلك لأن المحل عند خلوه عن الضدين: إما أن يكون موصوفاً بما يتوسطهما أو لا يكون فالأول مثل الفاتر المتوسط بين الحار والبارد والأحمر المتوسط بين الأسود والأبيض وهذا إذا كان للمتوسط اسم محصل وقد لا يكون له اسم محصل وحينئذ يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان ذلك متوسطاً فإنا نقول للفلك إنه لا ثقيل ولا خفيف ولا نشير به إلى حصول حالة متوسطة بين الثقل والخفة له وأما الثاني فهو مثل الشفاف فإنه خال عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما.

الحكم الثاني أن الطبائع الجنسية لا تتضاد بل التضاد إنما تعرض للأنواع الأخيرة ويدل عليه الإستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الأجناس لأن الخير والشر ضِدّان وكل واحدة منهما جنس لأنواع كثيرة وهذا الظن خطأ أما أولاً فلا نسلم أن الخير والشر ضدان لأن الخير عبارة عن حصول كمال الشيء والشر عبارة عن عدم ذلك الكمال ففيهما تقابل العدم والملكة[2]. وأما ثانياً فلا نسلم أن الخير والشر جِنْسان لأنواع كثيرة. وذلك لأن كل ما يوافق الإنسان ويلائمه فإنه يسميه خيراً وكل ما لا يلائمه فإنه يسميه شراً. فالخيرية عبارة عن كون تلك الأشياء ملائمة واعتبار كون تلك الأمور ملائمة للإنسان اعتبار أمر خارج عن ماهيات تلك الأمور فإن الحلاوة مثلاً لها

---

(١) القار: شيء أسود يطلى به السفن والإبل وهو الزفت.

(٢) تقابل الملكة والعدم يمثل له بالعمى والبصر، فإن العمى ليس انعدام البصر فحسب وإنما هو عدم البصر في وقت إمكانه وتهيؤ الموضوع له، مع ارتفاع التهيؤ فلا يعود البصر البتة.

ماهية ثم يعرض لها كونها ملائمة لحس الذوق فإذا كانت الخيرية والشرية عبارتين عن أحوال خارجة عن الماهيات التي تقالان عليها وجب أن لا تكونا مقولتين عليها قول الجنس نعم إذا اعتبرنا نفس الملائمة والمنافرة مجرداً عن موضوعاتهما كانتا ماهيتين نسبيتين نوعيتين فلا يلزم من تضادهما حينئذ تضاد الجنس.

الحكم الثالث أن من شروط عروض التضاد للأنواع الأخيرة دخولها تحت جنس واحد قريب يدل عليه الاستقراء وظن بعضهم خلاف ذلك لأن الشجاعة مضادة للتهور مع أنهما داخلتان تحت جنسين فإن الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة وهذا الظن خطأ لأن الشجاعة في نفسها كيفية وكونها فضيلة صفة عارضة لها خارجة عن ماهيتها وكذلك التهور في نفسه كيفيّة ويعرض له أن يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس بل من العوارض والشجاعة في ماهيتها وسط بين التهور والجبن فلا تكون مضادة لهما وأما التهور والجبن فلما كانا في غاية التباعد كانا متضادين نعم الشجاعة لها عارض وهو كونها فضيلة والتهور له عارض وهو كونه رذيلة وبين هذين العارضين تضاد ولا يلزم من وقوع التضاد بين العارضين وقوع التضاد بين المعروضين.

الحكم الرابع أن ضد الواحد واحد لأن الضد هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فنقول الذي يلزم من وجوده عدم البياض مثلاً إما أن يكون شيئاً واحداً وإما أن يكون أكثر من واحد فإن كان شيئاً واحداً لم يكن ضد البياض إلا ذلك الواحد وان كان هناك أمور كثيرة يلزم من وجود كل واحد منها عدم البياض. فلا يخلو إما أن تكون مخالفة بعض تلك الأمور للبياض أقل من مخالفة الباقي وأما أن يكون كل تلك الأمور في غاية المخالفة للبياض فإن كانت مخالفة بعض تلك الأمور للبياض أقل من مخالفة الباقي لم تكن كل تلك الأمور ضداً للبياض لأنا شرطنا في الضدين أن تكون بينهما غاية الخلاف وإن كانت تلك الأمور كلها في غاية الخلاف للبياض فذلك محال لأن التخالف بين تلك الأمور وبين البياض إما أن يكون من جهة واحدة أو من

جهات كثيرة فإن كان البياض يخالف تلك الأمور من جهة واحدة كانت تلك الأمور مشتركة في جهة واحدة بها تكون مخالفة للبياض فتلك الأمور إنما تكون مضادة للبياض باعتبار تلك الجهة الواحدة فيكون مضاد البياض تلك الجهة الواحدة فضد الواحد واحد وإن كان البياض يخالف تلك الأمور بحسب جهات كثيرة فيه كان ذلك وجوهاً في التضاد لا وجهاً واحداً وليس كلا منا فيه.

ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون البياض بالاعتبار الواحد يخالف أموراً كثيرة وإن لم يكن لتلك الأمور اشتراك في أمر واحد به تقع المخالفة فإنه لا يلزم من اشتراك تلك الأمور في مضادة البياض اشتراكها في أمر باعتباره تقع المضادة ؟ فإنا سنبين في باب العلة والمعلول أن الأمور المختلفة في الماهية يجوز أن تكون مشتركة في لازم واحد وأقرب ما يدل عليه أن الاشتراك في المضادة إن كان مستنداً إلى أمر مشترك بين تلك الأمور ثم لزوم ما به الاشتراك لما به الاختلاف ليس بواسطة أمر آخر مشترك وإلا لزم التسلسل وعلى كل حال ينتهي إلى أن تصير جهة الاشتراك لازمة لجهة الاختلاف وإذ جاز ذلك جاز أن تكون مضادة البياض أمراً مشتركاً بين ماهيات كثيرة فإن قيل قولكم بأن ضد الواحد واحد باطل بالشجاعة فإن لها ضدين وهما التهور والجبن قلنا ليس بين ماهية الشجاعة وبين ماهية الجبن والتهور مضادة لأن الشجاعة وسط بين التهور والجبن والوسط لا يضاد الطرفين نعم الشجاعة عرض لها أن تكون فضيلة والتهور والجبن عرض لهما أن يكونا رذيلتين فالتضاد بين الرذيلة والفضيلة فليس للواحد ضد أكثر من واحد.

الحكم الخامس أن الأضداد منها ما يصح حصول بعضها عقيب البعض مثل البياض والسواد ومنها ما لا يصح مثل الحركة عن الوسط والحركة إلى الوسط فإنه يمتنع تعاقبهما لما ثبت أن بين كل حركتين سكوناً ومع ذلك فالأكثر أن الانتقال إلى الضد إنما يكون بعد الانتقال إلى الوسائط مثل أن الأبيض يغبرُّ أو يحمّر أو يخضر ثم يَسْوَدّ.

الحكم السادس أنه ثبت أن الأضداد هي الأنواع الأخيرة الداخلة تحت جنس قريب واحد ولا شك أن موضوعها يكون واحداً ثم ذلك على وجهين:

أحدهما أن يكون الموضوع قابلاً للضدين من غير استحالة في غيرهما مثل أن الجسم الحار قد يصير بارداً. وثانيهما أن لا يتغير الموضوع فيهما إلا بعد تغيره في غيرهما مثل أن لجسم الحُلوْ لا يصير مُراً إلا إذا تبدَّل مزاجُه أولاً

الفصل الثامن عشر في أن التقابل بالسلب والإيجاب أقوى من التقابل بالتضاد[1]

قد عرفت أن التقابل بالسلب والإيجاب إنما يكون في العَقْد[2] والقول ولا شك أن القول تابع للعقد فلينظر في هذه المتعاقدات من حيث هي متعقدة فليكن عقد في الخير أنه خير وعقد فيه أنه ليس بشر وعقد في الشر أنه ليس بخير وعقد فيه أنه شر.فنقول:التنافي بين عقد أنه خير وبين عقد أنه ليس بخير أقوى من التنافي بين عقد أنه خير وبين عقد أنه شر ويدل عليه أمور خمسة: الأول أن ما ليس بخير ففيه عقد أنه ليس بخير وعقد أنه خير وعقد أنه ليس بشر وعقد أنه شر فنقول عقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد أنه شر لأنهما

(١) يعبر عن تقابل السلب والإيجاب بالتناقض ـ في التصورات لا في القضايا ـ والتناقض المشار إليه هو علاقة السلب الموجودة بين حدّين يستنفذان فيهما بينهما كل عالم المقال المشار إليه في الحكم، ولا يكون فرد في عالم المقال هذا يمكن أن يصدقا عليه معاً. والتقابل بواسطة التناقض لا يجعل بين الحدين وسطاً. ولهذا فإن المتناقضين لا يمكن أن يصدقا معاً ولا يمكن أن يكذبا معاً لأنهما يستنفذان كما قلنا كل أفراد عالم المقال. أما في التضاد فإن الحدين لا يستنفذان كل عالم المقال، ولهذا فإنهما قد يكذبان معاً، بمعنى أن شيئاً قد لا ينطبق عليه أحدهما، إذ بينهما وسط، ولو وجد هذا الوسط الذي قد يمتد إلى غير نهاية، فإن البعد بين الحدين المتضادين أكبر بكثير من البعدبين الحدين المتناقضين. ولهذا نجد التعريف المشهور في الكتب العربية والمأخوذ عن أرسطو يقول: إن المتضادين «هما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع أو محل واحد وبينهما غاية الخلاف» (البصائر، ص ٣٦)... ولنوضح هذا بمثال: أبيض لا أبيض (التقابل بالتناقض) وأبيض أسود (تقابل بالتضاد)... أما إذا فهمنا البعد بمعنى الشدة في التقابل فمن الواضح أن البعد أكبر جداً في حالة التناقض منه في حالة التضاد لعدم وجود وسط في الحالة الأولى» (عن المنطق الصوري والرياضي ـ لبدوي ص ٦٤).

ويقول الإيجي في «المواقف»: «التقابل بالذات هو بين السلب والإيجاب... وقيل: بل التضاد إذ فيهما مع السلب أمر آخر زائد، وهو: غاية الخلاف» ص ٨٤.

(٢) العَقْد هنا بمعنى الاعتقاد.

قد يصدقان ولا ينافيه أيضاً عقد أنه ليس بشر لأنهما قد يصدقان أيضاً فإذاً المنافي له عقد أنه خير وإذا ثبت أن المنافي لعقد أنه ليس بخير هو عقد أنه خير ثبت أن يكون المنافي لعقد أنه خير هو عقد أنه ليس بخير تحقيقاً للمنافاة من الجانبين.الثاني:إذا قلنا للخير أنه خير صَدَقنا في أمر ذاتي وإذا قلنا إنه ليس بشر صدقنا في أمر عرَضي لأن السُّلوب أوصاف عرضية ولأنه أمر إنما يتقرر بسبب نسبته إلى غيره.وإذا ثبت ذلك فنقول إذا قلنا ليس بخير فقدْ رفعنا عنه ذاته وإذا قلنا إنه شر فقد رفعنا عنه الأمر العرضي وهو كونه ليس بشرٍ ومعلوم أن المعاندة بين ماهية الشيء وبين رفع تلك الماهية أقوى من المعاندة بين الماهية وبين رفع عوارضها وأيضاً فإن لوازم الماهية معلولة لها وارتفاع المعلول مسبوق بارتفاع العلة فإذاً معاندة عقد أنه ليس بخير بعقد أنه خير أقدم من معاندة عقد أنه شر لعقد أنه خير فتكون أقوى.
الثالث:أن الشر لولا أنه ليس بخير ما كان يمتنع اعتقاد أنه خير وأنه شر ولو كان بدل الشر شيئاً آخر مما ليس بخير لكان مع ذلك يستحيل اعتقاد أنه خير وأنه ليس بخير وذلك يدل على أنه ليس التنافي في الأول وبالذات إلا بين الإيجاب والسلب. الرابع:أن الخير يمكن أن يعتقد فيه عقائد غير متناهية كلها كاذبة مثل أن يعتقد بياضاً وحجراً ومثلثاً وساير ما لا نهاية له وقد عرفت أن ضد الواحد واحد فإذاً الضد بالحقيقة ما يعم كل هذه الأمور وهو عقد أنه ليس بخير فمعاندته أقوى من معاندة سائر الأمور. الخامس:أن كثيراً من المحمولات لا أضداد لها مع أن معاند القضية فيها السلب كقولنا هذا إنسان وهذا ليس بإنسان فإذاً مقابل الموجبة بما هي موجبة ليس ما أوجب فيها ضد محمولها وإلا لكان لكل موجبة ضد مقابل فبقي أن مقابل الموجبة بما هي الموجبة السالبة التي تقابلها في كل مادة.ولقائل أن يقول ما ذكرتموه يدل على أن التقابل بالسلب والإيجاب أعم من التقابل بالتضاد ولكن لم قلتم:إنه متى كان أعم كان أقوى؟ ويمكن أن يجاب بأن الحكم إذا ثبت في العام والخاص فثبوته في العام يكون أولاً وبالذات وفي الخاص ثانياً وبالعرض.

الفصل التاسع عشر في حكاية ما قيل في جعل الوحدة والكثرة مبادىء الأشياء

الأمور الطبيعية هي التي يتوقف تعقُّلها على تعقل مادة معينة معها مِثْل: الإنسانية فإنه لا يمكن تعقلها إلا في مادة معينة والأمور التعليمية هي التي لا يتوقف تعقلها على تعقل مادة معينة مثل الدائرة والمثلث فإنه لا يتوقف تعقلهما على تعقل مادة معينة لهما وإذا عرفت ذلك فنقول: من القدماء.

من قدَّم التعليميات[1] على الطبيعيات من وجهين: الأول هو أن التعليميات وهي المقادير والأعداد والأشكال هي الأمور المعقولة بأنفسها ويندرج فيها الأين ومتى والوضع[2] فإن كل ذلك أمور منسوبة إلى الكم. فأما الكيفيات فهي غير معقولة بنفسها ولذلك يتعذر تحديدها فإن من حاول تحديد[3] أنواع الألوان والطعوم والروايح وغير ذلك فقد تكلَّف شططاً وذلك بسبب أن العقل لا يدركها بل إنما يتخيلها الخيال تبعاً للحس. الثاني أن التعليمات علة للطبيعيات ثم إنهم اختلفوا فقال فيثاغورس[4] الوحدة مبدأ أول للعدد والعدد علة للجسمانيات[5]. أما كون الوحدة مبدأ للعدد فعلى ثلاثة أوجه: أولها على وجه العدد العددي وذلك أن يجعل الوحدة في أول الترتيب ثم الثنائية ثم

---

(١) التعليميات أو علوم التعاليم هي: الرياضيات.

(٢) الأين، ومتى، والوضع من المقولات العشر، وسيأتي الحديث عنها إن شاء الله.

(٣) تحديد، من الحدّ أو التعريف.

(٤) فيثاغورس (٥٧٢ ـ ٤٩٧) ق.م. نشأ في ساموس الجزيرة الأيونية طوّف في أنحاء الشرق، ولما ناهز الأربعين قصد إلى إيطاليا الجنوبية، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة. ونزل ثغر أقروطونا حيث كانت مدرسة طبية شهيرة.. ثم أنشأ فرقة تشبه الأورفية ـ من الديانات السرية آنذاك التي تعبد ديونيسوس ـ وكانت فرقته منظمة تنظيماً دقيقاً... وكل ما ينسب لفيثاغورس من مؤلفات كالأشعار الذهبية و«كتب ثلاثة: المهذب والسياسي والطبيعي، فهو منحول... (تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ص ٢٠ ـ ٢١) وانظر أيضاً (ربيع الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٤٢ ـ ١٥٦ وأخبار الحكماء للقفطي ص ١٧٠).

(٥) الأشياء عند الفيثاغوريين جوهرها العدد كما ذكر أرسطو في «ما بعد الطبيعة» (انظر المرجع السابق لبدوي ص ١٤٣).

الثلاثية. وثانيها على وجه العدد التعليمي وهو أن تجعل الوحدة مبدأً ثم الثاني ثم الثالث. وثالثها على وجه التكرار وهو إنشاء العدد بتكرير وحدة بعينها لا بإضافة الأخرى إليها وأما كون العدد مبدأ للجسمانيات فمنهم من جعل العدد أولاً مبدأ للصور الهندسية ثم يجعل الصور الهندسية مبدأ للجسمانيات فجعل الخط مركباً عن الوحدتين والسطح عن أربع وحدات ثم من هؤلاء من يمنع عن تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى بأساً بأن تكون التعليميات مركبة من أعداد ثم يعرض لها بعد التركيب أن ينقسم إلى غير النهاية.ومنهم من لم يوسط الصور الهندسية بين العدد وبين الجسمانيات بل جعل لكل مرتبة من مراتب الأعداد صورة مطابقة لصورة طبيعية حتى تكون عند التجريد رتبة عدد وعند الخلط صورة إنسان أو فرس مثلاً.

ومن الناس من جعل المبادىء الزائدة والناقصة والمساوية وجعل المساوي مكان الهيولي إذ عَنْه الاستحالة إلى أحد الطرفين.ومنهم من جعله مكان الصورة لأنه المحصور والمحدود ولا حد للزائد والناقص.

واعلم أن الناس قد أكثروا على هؤلاء من الإلزامات وأما نحن فقد بينا أن الوحدة والعدد أعراض متقومة بالجواهر ولا سيما المساوي والزائد والناقص فإنها أمور إضافية تعرض بعد استكمال الماهيات فكيف تكون مبادىءَ لمقوماتها. وأيضاً فتلك الوحدات إما أن تكون متساوية أو لا تكون فإن كانت متساوية لم يكن الاختلاف بين الأشياء إلا بزيادة تلك الوحدات ونقصانها فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكْثَر والآخر أقل لكن الأقل موجود في الأكثر فأحدهما موجود في الآخر هذا خُلْف.وإن جعل الوحدات غير متساوية فمن المحال أن يقع الاختلاف في نفس مفهوم الواحدية كما سبق فلا بد وأن يقع في ماهيات أخرى مقارنة للوحدة فلا تكون المبادىء للأشياء هي الوحدة ولما كان هذا المذهب في غاية الضعف قنعنا في الكلام عليه بهذا القدر وأحلنا بالاستقصاء فيه على الكتب القديمة.ولنتكلم الآن في المُثُل فإن الكلام فيه مناسب لما نحن فيه.

الفصل العشرون في إبطال المُثُل[1]

من الناس من زعم أن القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين في معنى الإنسانية إنسان محسوس فاسد وإنسان معقول أبدي واحتجوا عليه بأن الإنسان من حيث هو إنسان موجود إذ لو لم يكن الإنسان موجوداً لم يكن هذا الإنسان موجوداً لأن هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيد بقيد هذا الشخص فإن لم يكن الإنسان في الوجود لم يكن الإنسان الذي مع هذا القيد في الوجود وإذا ثبت أن الإنسان موجود ولا شك أن ماهية

---

(١) المُثُل أو الصور كما يترجمها البعض ـ Forms ـ عند أفلاطون هي الصورة المجردة العقلية الثابتة الأزلية، ذلك أن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع، وتتحقق على حسب أعدادوأشكال ثابتة كذلك. يقول الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين: «إن أفلاطون في كثير من أقاويله يومىء أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله، وربما يسميها بالمثل الإلهية وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية، وأن الذي يدثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التي هي كائنة (ص ١٠٥). والمثل الأفلاطونية مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المثل، وهي مبدأ الوجود لأن الجسم لا يتعين في نوعه إلا إذا شارك بجزء من مادته في مثال من المثل. فالمعرفة إذا «تنقسم إلى قسمين رئيسيين ـ كما يقول الدكتور بدوي ـ: التصور الصحيح والعلم الحقيقي. والتصور الصحيح هو خطوة بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود، فكل ما يعلم فهو موجود، وكل ما لا يعلم فهو غير موجود والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم، وبين الإثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلاً للتصور. وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغير أو الصيرورة. فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور، ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات، فإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير، فلا بد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجود الماهيات. .» موسوعة الفلسفة ـ الجزء الأول ص ١٦١ ـ ١٦٢. . .

راجع أيضاً: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٧٢ ـ ٧٦ الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ـ ألبير ريفو ـ ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر زكرى ص ١٣٢ ـ ١٣٤، ورسالة المثل العقلية الأفلاطونية بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي وفيها دراسة لهذه النظرية عند الفلاسفة الإسلاميين. وكذلك كتابه «أفلاطون ـ والموسوعة الفلسفية العربية إصدار معهد الإنماء العربي ٥٣٦ ـ ٧٢٨ والمعجم الفلسفي ـ صليبا ٧٤١/١ و ٣٣٥/٢، ومعجم لالاند الفلسفي النقدي ص ٣٧٠ ـ ٣٧٣ والمواقف للإيجي ص ٦٠ ـ ٦١ والموسوعة الفلسفية المختصرة ـ سلسلة الألف كتاب بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود ص ٤٧ ـ ٤٨ وأفلاطون لجيروم غيث.

الإنسان مشتركة بين هذه الأشخاص المحسوسة فيجب أن يكون مجرداً عن جميع العوارض وإلاّ لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك أن الإنسان المجرد المشترك غير فاسد بفساد هذه المحسوسات فإذاً ها هنا إنسان مشترك بين هذه الأشخاص المحسوسة فيجب أن يكون مجرداً عن كل العوارض باقياً ثابتاً أبدياً وهو المطلوب والجواب عنه مابيّنا من الفرق بين الإنسان لا بشرط شيء وبين الإنسان بشرط لا شيء فالإنسان بالاعتبار الأول موجود ولكنه لا يجب أن يكون مجرداً لأن الإنسان بلا شرط هو اعتبار الإنسان من حيث هو إنسان فقط مع قطع النظر عما معه من القيود. وأما الإعتبار الثاني وهو الإنسان بشرط أن لا يكون معه مفهوم آخر فذلك مما لا يمكن أن يكون موجوداً ولا الحجة التي ذكروها توجب ذلك. ثم إعلم أن أفلاطون[1] أثبت للطبيعيات صوراً مفارقة ولم يثبت للتعليمات صوراً مفارقة ومنهم من عكس الأمر فأثبت للتعليمات ولم يثبت للطبيعيات وزعم أن الطبيعيات إنما تتكون من مفارقة الصور التعليمية للمادة مثلاً التقعير معنى مفارق فإذا صار مقارناً للمادة حصلت الفطوسة وهي صورة طبيعية.

وزعم الشيخ الفاضل أبو نصر الفارابي[2] في كتاب «اتفاق رأي

(١) أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م.) ولد في أثينا أو في إجينا (الجزيرة الواقعة قبالة أثينا) في أسرة عريقة تتلمذ على أقراطيلوس أحد أتباع هراقليطس ثم على يد الفيلسوف المشهور سقراط. سافر إلى قورينا ومصر، وصقلية وجنوبي إيطالية. وعاد إلى أثينا سنة ٣٨٧ وأنشأ بها مدرسة على أبواب المدينة في أبنية تطل على بستان أكاديموس، فسميت لذلك بالأكاديمية وشملت الدراسة فيها: الفلسفة والرياضيات والفلك والفيزياء... الخ ثم قام برحلة ثانية وثالثة إلى صقلية ثم عاد إلى أثينا ودرّس بالأكاديمية إلى أن توفي سنة ٣٤٧ ق.م. من آثاره: المحاورات كهيبياس الأصغر، وبروتاغوراس، والدفاع عن سقراط وأقريطون وجورجياس والمأدبة وفيدون وبرمنيدس والسياسي والسوفسطائي وطيماوس... الخ. (راجع الكتب المذكورة في الملاحظة السابقة بالإضافة إلى أخبار الحكماء للقفطي ١٣ ـ ٢١، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ١/٧٨ ـ ٨٤، والفهرست لابن النديم ٣٥٧ ـ ٣٥٨، وطبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٢٣ ـ ٢٥).

(٢) أبو نصر الفارابي، الفيلسوف الكبير الملقب بالمعلم الثاني في مقابل أرسطوطاليس الملقب بالمعلم الأول، ولد في مدينة وسيج. إحدى مدن فاراب ولاية في حوض سيرداريا، من بلاد الترك. وقيل إن والده كان قائداً عسكرياً ومن أصل فارسي. ارتحل إلى حرّان، يحث تلقى =

الحكيمين»[1] أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا في اللفظ لأن الوجودات معقولة للمبدأ الأول وذلك بأن تكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدأ الأول كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي يسميها أفلاطون بالمثل وهذا التأويل حسن ومع ذلك فإنه يجب علينا إقامة البرهان على إبطال المثل المفارقة فنقول الدليل على بطلان القول بهذه المثل أنا لو قدَّرنا إنساناً مجرداً في الوجود الخارجي لكان لا يخلو إما أن يكون مشتركاً بين الأشخاص المحسوسة أو لا يكون كذلك، ومحال أن يكون مشتركاً لأن الإنسانية التي في عمرو إن كانت بعينها وشخصها موجودة في زيد كان ما يعرض لها في زيد من الصفات الغير الإضافية مثل السواد والبياض وغيرهما موجودة لها وهي في عَمْرو فيلزم في كل صفة حاصلة في زيد أن تكون حاصلة لعَمْرو وأن تكون الذات الواحدة موصوفة بالأضداد االمتعاندة وكل ذلك محال.وأما ان كانت المثل المفارقة غير مشترك فيها فذلك باطل لأن الإنسانية المجردة إما أن تكون مساوية في الماهية النوعية للإنسانية المحسوسة أو لا تكون فإن كانت مساوية لها لزم محالات كثيرة ولنذكر منها ثلاثة.

أما أولاً فقد بينا أن الماهية النوعية إنما تتكثر وتتشخص بسبب المادة وعوارضها فتلك الإنسانية المجردة إنما تشخصت وامتازت عن سائر الأشخاص المساوية لها في النوع بسبب المادة فتلك الإنسانية مع أنها تكون

= طرفاً من علوم الأوائل على يد يوحنا بن حيلان (؟)، ثم ارتحل إلى بغداد ثم منها إلى بلاط سيف الدولة في حلب في سنة ٣٣٠ هـ، قتل في طريقه إلى عسقلان على يد جماعة من اللصوص سنة ٣٣٩ هـ. من تصانيفه: الألفاظ وشرح العبارة لأرسطو والجمع بين رأيي الحكيمين والسياسة المدنية وإحصاء العلوم وغيرها... راجع في ترجمته: إخبار العلماء للقفطي ص ١٣ ـ ٢١، وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/٢٣٩ عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ٢/١٣٤ شذرات الذهب ٢/٣٥٠. معجم المؤلفين ـ كحالة ١١/١٩٤ موسوعة الفلسفة بدوي ١/٩٣ ـ ١١٨ الموسوعة الفلسفية المختصرة ٢٠٧ ـ ٢١٠. تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ١٥٧ ـ ١٧٨. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية لمرحبا ص ٣٧٢ ـ ٤٧٣ تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ دي بور ـ ١٢٧ ـ ١٥٧ وغيرها...

(١) سبق أن أشرنا إلى هذا القول في موضوع المُثُل.

مجردة تكون مادية هذا خُلْف.

وأما ثانياً فلأن الإنسانية المعقولة والإنسانية المحسوسة إذا كانتا متساويتين في الماهية وجب أن يصح على كل واحدة منهما ما يصح على الأخرى فيلزم أن يصح على الإنسان المحسوس أن يصير إنساناً معقولاً أزلياً أبدياً وعلى الإنسان المعقول أن يصير إنساناً محسوساً فاسداً حادثاً وكل ذلك محال.

وأما ثالثاً فلأن الإنسان المحسوس إما أن يكون محتاجاً إلى الإنسان المعقول أو لا يكون محتاجاً إليه فإن كان محتاجاً إليه فتلك الحاجة إما أن تكون لنفس ماهيته فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى انسان آخر معقول لا إلى نهاية، بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه وإن احتاج إليه لا لنفس ماهيته بل لشيء من عوارضه كانت عوارض الشيء توجب وجود شيء أقدم منه وهو محال وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى الإنسان المعقول لم تكن المفارقات عللاً للمحسوسات ولا مبادىء[1] لها وأما إن لم يكن الإنسان المعقول مساوياً للإنسان المحسوس لم يكن مثالاً له وليس كلامنا فيه.

الوجه الثاني في إبطال هذه المُثُل أنه يلزم أن تكون تلك المفارقات أنقص وأقل حالاً من المقارنات فأنا نعلم أن الشكل الإنساني الساذج أخس من الشكل الإنساني الحي الفاعل فهذا القدر من الكلام الكلي كاف في أبطال هذه المثل[2]. وأما الكلام المفصل في إبطالها فسيأتي عند بياننا امتناع

---

(١) في الأصل «مبادياً».

(٢) راجع تلخيص حجج ابن سينا في نقد المثل الأفلاطونية في «المثل العقلية الأفلاطونية» بتحقيق الدكتور بدوي. ص ١٦ ـ ٢٦ وكيفية تأثر الرازي بتلك الحجج. يذكر ابن سينا مثلاً في الشفاء: «بالنسبة إلى الشق الثاني ـ وهي ألا تكون المادة مع العوارض محتاجة إلى المفارقات ـ فإن المفارقات لن تكون حينئذٍ عللاً لها ولا مبادىء أولى وهنالك «يلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة، فإن هذا المقارن للمادة يلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق. . . وكم الفرق بين شكل إنساني ساذج (= مجرد) وبين شكل إنساني حيّ فاعل» (المرجع السابق ٢٤). =

مفارقة الصور والأعراض عن موادها. وأما أن الصور العقلية كيف تكون كلية فسيأتي في باب العلم وأما الفرق بين الكُلِّي والكُل فسيأتي في باب الإضافة.

= وقد عقد ابن سينا في «النجاة» فصلاً لإثبات «أن المادة لا تتجرد عن الصورة» ص ٢٣٩ - ٢٤٢.

الباب الرابع
في الوجوب والإمكان والامتناع
وفيه اثنا عشر فصلا

الفصل الأول في تعريف الواجب والممكن والممتنع

أعلم أنه لا يمكننا تعريف كل واحد من هذه الأمور الثلاثة إلا ببيانات دورية[1] لأنا إذا حاولنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئاً نعرفه به إلا بسلب

---

(١) يعرف ابن سينا: الواجب الوجود بأنه «هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود وهو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال» ٢٦١ . أما الفرق بين الواجب والممتنع فذاك أن الواجب الوجود ضروري في الوجود، والمستحيل أو الممتنع ضروري في العدم. (ص ٥٦- ٥٩) ويعرف الرازي الممكن في «المحصَّل» بما يقارب تعريف ابن سينا فيقول: الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال» (ص ١٠١) أما واجب الوجود أو «واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى» (ص ٩٣ من المرجع السابق).

وقد جرى علماء العقائد أو أصول الدين والمناطقة المسلمين على هذا التقسيم، الثلاثي حتى أيامنا الحاضرة.

فالغزالي في «معيار العلم» يخصص فصلاً للقول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب» يتحدث فيه عن الواجب لذاته والواجب لغيره والممكن لذاته والممكن لغيره والممتنع لذاته والممتنع لغيره» (ص ٣٤٣ - ٣٤٧).

ويعرف الجرجاني الواجب لذاته بأنه: هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعاً ليس الوجود له من غيره بل من نفس ذاته (ص ٣٢٢). أما الممتنع بالذات فهو ما يقتضي لذاته عدمه (ص ٢٩٦). والممكن بالذات هو ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، كالعالم (٢٩٦).

أما الآمدي فيعرف الواجب بأنه عبارة عما يلزم من فرض عدمه المحال، والممكن بأنه عبارة=

الآخرين عنه، مثل أن نقول الممكن هو الذي لا يكون ضرورياً.والضروري هو الذي لا يمكن عدمه أو الذي لا يمكن وجوده.وإذا لم نجد شيئاً في تعريف كل واحد منها إلا سلب الآخرين عنه صار التعريف دَوْرياً وبقي ها هنا شيء وهو أن كل ما كان من هذه الثلاثة أقرب إلى طبيعة الوجود كان أعرف عند العقل ولما كان الوجوب أقرب إليه لا جرم كان أعرف عند العقل فلهذا يكون تعريف الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس وأما تفصيل القول في معاني الممكن وفي أقسام الواجب فذلك مما قد ذكرناه في المنطق(1) فلا نعيده ثانياً فلنذكر ها هنا نمطاً آخر من الكلام لائقاً بهذا الموضع.

الفصل الثاني في تفصيل القول في الوجوب والإمكان

أعلم أن الممكن له أمران: أحدهما أنه ليس في ذاته اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم. وثانيهما أن له حاجة في الوجود والعدم إلى الغير وحاجته إلى الغير معلولة لكونه في ذاته غير مقتضٍ للوجود ولا للعدم. وبين هذين الاعتبارين فرق من وجهين: الأول هو أنا إذا حكمنا على شيء بأنه في وجوده محتاج إلى الغير طلب العقل لذلك علة فإذا أسندنا ذلك إلى كونه في ذاته غير مقتض للوجود ولا للعدم قنع العقل بذلك ولولا أن عدم اقتضائه للوجود والعدم مغائر لتعلقه بالغير لما صح هذا النوع من التعليل. الثاني أن كونه في ذاته غير مقتضٍ للوجود ولا للعدم هذا باعتبار حاله من حيث هو مغاير مع قطع النظر عن وجود غيره وعدمه. وأما تعلقه بالغير وتوقفه عليه فذلك اعتبار حاله مع الغير ومن المعلوم أن اعتبار حال الشيء من حيث هُو هُو مغائر لاعتبار حاله من حيث أنه مع غيره فظهر الفرق بين هذين الاعتبارين. وإذا

= عن ما لو فُرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه لذاته محال. والممتنع بأنه عبارة عن ما لو فرض موجوداً لزم عنه المحال» (المبين ص ٣٢٧).

وقد جعل المتأخرون من العلماء أقسام الممكنات والممتنعات أو المستحيلات والواجبات ثلاثة: عقلاً وعادة وشرعاً، فتحصل منها تسعة أقسام.

(١) من كتب الرازي في المنطق «الآيات البينات في المنطق» ـ الصغير والكبير ـ و «مباحث الحدود». و «المنطق الكبير».

عرفت الفرق بينهما في جانب الإمكان فظهر الفرق بينهما أيضاً في جانب الوجوب فإن الوجوب أيضاً له أمران، أحدهما: كونه مستحقاً للوجود من ذاته. والثاني: عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا الاعتبار وهو عدم توقفه في وجوده على الغير معلول الاعتبار الأول هو كونه مستحقاً للوجود من ذاته وهذا التفصيل لا بد منه في البحث عن حقيقة الواجب والممكن.

الفصل الثالث في أن الوجوب أمر ثبوتي

فنقول الوجوب بالاعتبار الأول وهو كونه مستحقاً للوجود من ذاته أمر ثُبوتي فأما الاعتبار الثاني وهو عدم توقفه على الغير فلا شك أنه أمر سلبي. والدليل على أنه بالاعتبار الأول ثبوتي وجوه أربعة.

الأول هو أن استحقاق الوجود في مقابلة ـ لا استحقاق الوجود، ولا استحقاق الوجود يَصْدُق على أمرين أحدهما: الممتنع وهو واجب العدم والآخر الممكن وهو جائز العدم فإذاً ـ استحقاق الوجود صادق على المعدوم والصادق على المعدوم يمتنع أن يكون ثبوتياً لأن المعدوم مستحيل أن يكون موصوفاً بوصف ثبوتي فإذاً ـ لا استحقاق الوجود وصف سلبي فيجب أن يكون استحقاق الوجود وَصْفاً ثُبوتياً ضرورة اختلاف النقيضين بالسلب والإيجاب.فإن قيل قولكم اللااستحقاق محمول على الممتنع والممكن وهما معدومان مغالطةٌ لأن الممتنع إما أن يكون له تخصٍّص وتميز في نفسه أو لا يكون فإن كان له في نفسه تخصص أمكن أن يكون موصوفاً باللااستحقاق وإن كان وصفاً ثبوتياً وإن لم يكن له في نفسه تخصص حتى يكون مستعداً للموضوعية ولا الاستحقاق في نفسه بأمر معقول حتى يستعد للمَحْمولية لم يكن الحكم باللااستحقاق على الممتنع إلا من حيث أن الذهن يستحضر ماهيته ثم يحكم عليها بلا استحقاق حصول الوجود الخارجي لها فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصًلة في الذهن والحكم هو لا استحقاق حصول الوجود الخارجي لها كما بينتموه في باب الوجود وإذا كان كذلك لم يكن المحكوم عليه باللااستحقاق إلا أمراً ثبوتياً في الذهن وإذا كان كذلك جاز أن يكون اللااستحقاق أيضاً وصفاً ثبوتياً واندفع كلامكم وحله إنما يظهر من الأمور المذكورة.

الوجه الثاني وهو أن استحقاق الوجود عبارة عن نسبة خاصة للماهية إلى الوجود وتلك النسبة ليس تحققها بحسب فرض العقل فإن الشيء في نفسه واجب سواء اعتبره العقل أو لم يعتبره ولو جاز أن لا يكون اقتضاء الوجود وصفاً وجودياً مع أنه في نفسه نسبةٌ محقَّقة محصَّلة لجاز أن يقال إن نسبة الجسم إلى الجهة والحيز بالحصول فيه ليس أمراً ثبوتياً بل عدمياً وعند هذا يظهر للمنصف أن الاشتباه الواقع في أن الوجوب هل هو أمر ثبوتي أم لا؟ إنما كان بسبب عدم التميز بين المعنيين المذكورين فتارة يسبق الذهن من الوجوب إلى عدم توقفه في الغير فحينئذ يحكم بكونه عدمياً وتارة إلى كونه عبارة عن استحقاق الوجود فحينئذ يحكم بكونه ثُبوتياً فإن اقتضاء الثبوت كيف لا يكون ثبوتياً ولكن لعدم التمييز بين المفهومين ربما يتحير الذهن. الوجه الثالث هو أن الشيء ما لم يجب أوّلاً لا يوجد. فإذاً الوجوب سابق على الوجود فإنه لا بد من تقدم جهة الاستحقاق على حُصول المستِحقّ وَجِهة الاستحقاق في الواجب هو كونه مستحقاً للوجود من ذاته ووجود الشيء سابق على أوصافه السلبية لأن السلوب ليس لها في أنفسها تعيُّنات وتخصُّصات وإلا لكانت أموراً ثبوتية بل تخصصها وتعينها تبع لتخصص الموجودات التي وصفت بتلك السلوب. وإذا ثبت ذلك كان وجود الشيء سابقاً على سلب غيره عنه وإذا كانت السلوب بأسرها متأخرة عن وجود الشيء وكان الوجوب أمراً سلبياً لكان متأخراً في الاعتبار عن الوجود لكنا بيَّنا أن الوجوب سابق على الوجود فوجب أن لا يكون وصفاً سلبياً ولقائل أن يقول استحقاق الوجود سابق عليه والسابق على وجود الشيء يمتنع أن يكون صفة ثابتة للشيء وهذا بديهيّ.

الوجه الرابع أن الوجوب تأكُّد الوجود فلو كان وصفاً عدمياً لكان الشيء متأكداً بنقيضه وذلك محال. ومن الناس من احتج على كون الوجوب ثبوتياً بأن الوجوب نقيض الامتناع والامتناع عدمي إذ لو كان ثبوتياً لكان موصوفه يجب أن يكون ثبوتياً فحينئذ يكون الممتنع ثابتاً هذا خُلْف. وإذا كان الوجوب نقيضاً للامتناع والامتناع عدميّ لزم أن يكون الوجوب ثبوتياً لأن عَدم العدم

ثُبوت.لقائل أن يقول كما أن الوجوب يقابله الامتناع كذلك يقابله الإمكان فالإمكان عدمي أو ثبوتي فإن جعلتم الإمكان ثبوتياً والوجوب مقابله ومقابل الثبوت عَدَم لزم أن يكون الوجوب عَدمياً وان جعلتم الإمكان عدمياً وهو مقابل الامتناع لزم أن يكون الامتناع ثبوتياً لأن عَدمَ العَدَم ثبوت وإذا كان الامتناع ثبوتياً والوجوب مقابله لزم أن يكون عدمياً لأن عدم الثبوت عدم.والحق أن الوجوب لا يناقض الامتناع بل هو أحد أجزاء نقيضه.

ولمن جَعل الوجوبَ عدمياً أن يحتج بأمور ثلاثة: أولها أن الوجوب لو كان أمراً ثبوتياً لكان مساوياً في ثبوته لسائر الموجودات ومخالفاً في ماهيته لها فيكون وجوده زائداً على ماهيته فإما أن تكون ماهيته مستحقة لما هي هي لذلك الوجود أو لا تكون فإن لم تكن لم يكن الوجوب واجب الثبوت بل كان ممكن الزوال وإذا كان الوجوب ممكن الزوال كان الواجب أيضاً ممكن الزوال فلا يكون الواجب واجباً هذا خُلْف. وإن كانت ماهيته مستحقة لذلك الوجود لما هي هي كان استحقاق ماهيته لوجوده زائداً على ماهيته وعلى وجوده فيكون وجوب الوجود زائداً عليه.والكلام فيه كالكلام في الأول ويتسلسل. وثانيها أن الوجوب متقدِّم على الوجود لأنه عبارة عن استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم على نفس الوجود على ما بينتموه فلو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً لزم أن يكون ثبوت الصفة للماهية سابقاً على ثبوت نفس الماهية وذلك مُحال. وثالثها أنه لو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً لكان إما أن يكون داخلاً في ماهية الواجب أو خارجاً عنها.ومحال أن يكون داخلاً فيها لأن استحقاق الوجود نسبة للماهية إلى الوجود وماهية الشيء متقدمة على انتسابها إلى غيرها فإذا ماهية الشيء متقدمة على وجوبها والمتقدم يستحيل أن يتقوَّم بالمتأخر، ومحال أيضاً أن يكون خارجاً عنها لوجهين: أحدهما أن الوصفَ الثبوتي الخارج عن الماهية متقوم بها والمتقوم بالماهية محتاج إليها ممكن في ذاتها فيلزم أن يكون الوجوب[1] بالذات ممكناً بالذات والممكن إنما يجب

---

(١) في نسخة: الواجب.

بوجوب سببه فلماهيته وجوب آخر قبل هذا الوجوب وهذا محال لأنه يلزم منه التسلسل. وثانيهما أن اقتضاء الماهية للوجود لو كان وصفاً ثبوتياً زائداً لكان اقتضاء الماهية لذلك الوصف أيضاً زائداً ويلزم منه التسلسل وهذه كلمات مشكلة نسأل الله تعالى التوفيق لتحقيق الحق فيها(١).

الفصل الرابع في أن الإمكان العام هل هو أمر ثبوتي أم لا؟

لمن زعم أنه عَدميّ أن يحتج بأنه محمول على الممكن الخاص الذي يجوز أن يكون معدوماً وما يجوز حمله على المعدوم كان عدمياًفالإمكان العام وصفٌ عدميّ ولمن زعم أنه ثبوتي أن يقول إنه نقيض الامتناع الذي هو وصف عدمي ونقيض العدمي يجب أن يكون ثبوتياً. واعلم أنه بتقدير كونه ثبوتياً لا يمكن أن يكون مقولاً على ما تحته قَوْلَ الجنس على أنواعه وإلا لكان امتياز الواجب عن الممكن بعد دخولهما فيه بفَصْل فيكون الواجب مركباً عن الجنس والفصل وهو محال وأيضاً فقد تعقل الماهية مع الذهول عن كونها واجبة أو ممكنة وذلك يدل على أنه ليس من المقوِّمات.

الفصل الخامس في أن الإمكان الخاص هل هو أمر ثبوتي أم لا؟

الأكثرون اعتقدوا كونه ثبوتياً وعمدة الحجج فيه أنه إن كان عدمياً فلا فرق بين قول القائل إمكانه عدمي وبين قوله لا إمكانَ له فلو لم يكن الإمكان ثابتاً لم يكن الشيء في ذاته ممكناً فإذاً الإمكان أمرٌ وجوديّ والحجة منقوضة بالامتناع فإنه إن جاز أن يكون الممتنع ممتنعاً في ذاته مع أن الامتناع لا يمكن أن يكون حُكْماً ثُبوتياً فليكن الإمكان كذلك وأيضاً يلزم منه أن يكون نفس العدم أمراً وجودياً فإن العدم إن لم يكن وصفاً ثبوتياً لم يكن العدم ثابتاً له فكان معدوماً أنه معدوم وما ليس بمعدوم فهو موجود وقد فرضناه معدوماً

---

(١) راجع (المواقف ص ٦٩) «المقصد الثاني من المرصد الثالث في أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج». وقد عاد الرازي في «معالم أصول الدين» - من أواخر كتبه - إلى القول بأن: الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتياً وإلا لكان إما تمام الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها والثلاثة باطلة...» ص ٣١ - ٣٢.

هـذا خلف.فإذاً العـدم أمر وجـودي وأي استحالـة أظهر من أن يجعـل الشيء نفس مُقـابله أو يـوصف بمقابله؟ ثم الجـواب عنـه أن المعـدوم إنمـا يـوصف بالإمكان إذا حضر في العقل وحينئـذ يكون مـوجوداً من المـوجودات الـذهنية فصح وصفه بالإمكان أو الاستحالة فأي حاجـة إلى طلب قابـل آخر لـلإمكان فإن قيل العقل إذا أحْضَره في الذهن فيقضي عليه بـأن له إمكـاناً مـوجوداً في الأعيان وان كان هو معدومـاً فيها فنقـول إنه ليس كـذلك فـإن العقل لا يقضي بوجود إمكانه في الخارج بل بإمكان وجوده في الخارج وهذا القضاء الثـاني لا يستدعي موصوفاً خارجياً كما ذكرنـاه في المثالين وقـالوا أيضـاً الإمكانُ لكـونه عدماً للامتناع العدمي وجوديٌ فنقول بل هـو لكونـه عدمـاً للوجوب الـوجودي عدمي فإن جعلوا الوجوب عدمياً فقَدْ ناقَضُوا لأنه عدم الامتناع العدمي.

والحق عندي أن الإمكان ليس وصفاً ثبوتيـاً وبراهينـه خمسة: الأول لـو كان الإمكان أمراً ثبوتياً لكان إما أن يكون ممكن الثبـوت أو واجب الوجـود لا يكون أكثر من واحد. وأما ثانياً فلأن الإمكان عارض للممكنات وكـل ما كـان عارضاً للمحتاج وتابعاً له فهـو بالحـاجة أولى فـإذاً الإمكان ممكن لـذاته فيلزم التسلسل ولا يقال بأن ثبوتـه للمكن واجب فكيف حكمتم عليه بـالإمكان لأنـا نقول يجوز أن يكون الشيء في ذاته ممكناً وإن كان ثبوته لغيـره واجباً كجميـع لوازم الماهيات ولا يقال بأن إمكان الإمكان هو نفس كونه إمكاناً لأنـا نقول إذا كـان الإمكان أمـراً وجوديـاً كان وجـودُه زائـداً على ماهيتـه والإمكـان وصف يعرض له بالنسبة إلى وجوده والعارض مغاير للمعروض فإمكـان وجوده يكـون زائـداً على ماهيتـه. الثاني وهـو أن إمكان قبـول السواد مغـاير لإمكـان قبـول البياض لأنه يصح أن يعقل أحدهما مـع الذهـول عن الآخر فـإن كانت المـادة قابلة لأمور غيـر متناهيـة على البَدَل لـزم أن تكون فيهـا إمكانـات غير متنـاهية فتكون فيها معان غير متناهية هذا خُلْف فإن قيـل الحكماء عَـوَّلوا في بيـان أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد على أن مفهوم أنه صـدر عنه كـذا غير مفهـوم أنه صدر عنه شيء آخر وأنتم قد زيفتم هذه الـطريقة فكيف عـولتم عليها الآن فنقول هَبْ أنا زَيَّفناها ولكنها لازمة على أُصولهم وأيضاً فـلا شك أن اختـلاف

المفهوم يدل على التغاير ولكنا قلنا في العلة التي يصدر عنها معلولان إن اختلاف المفهوم عائد إلى نسبتي المؤثر إلى الأثرين لا إلى نفس المؤثر فلا يجب وقوع الكثرة في ذات المؤثر وأما ها هنا فاختلاف المفهوم إنما وقع في هذه الإمكانات المشخصة فلا جرم اقتضى ذلك وقوع التعدد فيها. الثالث أنه لو كانت الإمكانات ثبوتية لكانت إما غنية عن المؤثر أو محتاجة إليه. والأول باطل لأن كل موجود لا يكون واجب الوجود فهو محتاج إلى السبب فإن احتاجت إلى المؤثر فالمؤثر إما أن يكون تلك الماهية أو شيئاً آخر.ومحال أن يكون المؤثر شيئاً آخَر لأن الأمر الخارجي لا يعطي صفة للشيء إلا بعد أن يكون ذلك الشيء قابلاً لها.فإذاً هذه الإمكانات إنما تفيض عن واهبها بعد أن تكون الماهية قابلة لها وذلك القبول هو الإمكان.فإذاً قبل الإمكان إمكان ويتسلسل أو ينتهي إلى إمكان لا يكون حاصلاً من الفاعل الخارجي وهو المطلوب.

وأما كان المؤثر في تلك الإمكانات هو نفس تلك الماهيات فهو باطلُ لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن تأثير الماهية في وجود ذلك الإمكان وقبوله له إما أن يكون بجهة واحدة فيكون الشيء الواحد بالجهة الواحدة فاعلاً وقابلاً وهو عندهم محال أو بجهتين فيعود إلى القسم الذي قد أبطلناه. وأما ثانياً فلأن العلة عندهم متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود الإمكان لكان وجود الماهية قبل إمكانها هذا خلف. وأما ثالثاً فلأن الإتصاف بالوصف الوجودي متأخر عن وجود الموصوف فلو جعلنا الماهية عِلّة لوجود الإمكان والإمكان مُتقدم على وجود الماهية لزم أن يكون وجود الوصف سابقاً على وجود الموصوف وهو محال. الرابع أنه لو كان الإمكان أمراً ثبوتياً لاستدعى محلاً ثابتاً ومحله إما أن يكون هو نفس ذلك الشيء أو شيئاً آخر والأول باطل لأن الشيء قبل حدوثه موصوف بالإمكان وقبل حدوثه يستحيل أن يكون موصوفاً بوصف وجودي(١) والثاني باطل لأن الإمكان للماهيات صفة

---

(١) في نسخة: بأمر وجوديّ.

لازمة لها ولوازم الماهية يمتنع ثبوتها في غيرها. الخامس أن الإمكان من مقولة المضاف[1] وهذا لا يتصور إلا بين اثنين وهو نسبة بين الذات والوجود وثبوت الإضافة يتوقف على ثبوت كلا المضافين فلو كان الإمكان وصفاً ثبوتياً محصَّلاً في الخارج لكان ثبوته متأخراً عن ثبوت الماهية وعن ثبوت الوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الإمكان وذلك محال فظهر أن الإمكان ليس من الأمور الثبوتية.

الفصل السادس في تقسيم الواجب[2]

أعلم أن الواجب قد يكون واجباً لذاته وقد يكون واجباً لغيره. أما الواجب لذاته فبتقدير كون الوجوب وصفاً ثبوتياً زعموا أنه يمتنع أن يكون خارجاً عن الذات لأن كل ما كان خارجاً عن الذات فلا يخلو إما أن يكون مستقلاً بنفسه أو لا يكون فإن كان مستقلاً بنفسه كان شيئاً قائماً بذاته ولا يكون وصفاً لشيء آخر لأن كل ما كان مستقلاً بنفسه فهو متحقق سواء فُرض غيرُه متحققاً أو غير متحقق. وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون وصفاً للغير. فإذاً وجوب الوجود يكون قائماً بنفسه ووجوبه هو عينُ ذاته فإذاً وجوبه ليس خارجاً عن ذاته وهو المطلوب[3]. وأما إن لم يكن مستقلاً بذاته كان معناه أنه لو فُرض تبدُّل الموصوف وارتفاعه فإنه يرتفع ذلك الوصف وكل ما كان قوامه متوقفاً على غيره فإنه لما هُوَ هُوَ مع قطع النظر عن غيره يكون ممكناً. وكل ممكن فإنه صحيح العدم بحسب ذاته فإذاً الوجوب يصح عليه العدم فلو امتنع عدم ذاته لم يكن ذلك الامتناع لأجل نفس مفهومه بل لامتناع سببه الذي هو الذات فإذاً

---

(١) مقولة المضاف أو الإضافة من المقولات العشر. وسيأتي الكلام عنها.

(٢) يقول ابن سينا في «النجاة»: «ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته. أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه. وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين..» (ص ٢٦١).

(٣) راجع «المحصَّل» للرازي ص ٩٧. مسألة: الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه».

حـاله بين أمـرين إما أن يصـح عدمـه أو لا يصح. فـإن صح فمتى صـح عـدم الـوجوب صـح عدم الـواجب هـذا خلف وإن لم يصـح وقـد بينـا أن وجـوب المعلول تابع لوجوب العلة فيلزم أن يكون للماهية وجوب قبـل وجوبهـا ويلزم التسلسل وبتقدير جوازه فنقول الذات هل تقتضي لما هو هو وجـوباً أم لا؟ فإن اقتضت وجوباً فذلك الوجوب هـو مقتضى الذات فـلا يكون بين الـذات وبينه وجـوب آخر. وإن لم تقتض وجـوباً أصـلاً كان ذلـك نفياً للوجـوب عن الذات بـالكلية فثبت أن الـوجوب بـالذات يمتنـع أن يكون خـارجاً عن الماهية. أمـا الـوجوب بـالغير فهـو تبع لـوجوب العلة فـلا جرم صـح أن يكون خـارجاً عن الماهية. واعلم أن بعض مـا في هذا الفصـل من الإشكالات قـد ذكرنـاه فيما مضى ونـذكر الآن إشكـالاً آخر مـع الجواب فـإن قيل وجـوب الوجـود وصـف للوجود والوصف منفصل عن الموصـوف فمن جعل وجـوب الشيء نفسه فقـد تجاهل. قلنا إن الشيء إذا أخذ بشرط وجوده يصير ممتنع العدم وما كـان مانعـاً للعدم كان مانعاً لإمكان العدم والوجود فـإذاً الوجـود من حيث أنه وجـود يمنع الإمكان وما كـان مانعـاً من الإمكان لـزمه الاستغنـاء عن المقتضى[1] فالـوجود بشرط التجرد عن الماهية أولى بالمنع من الإمكـان لأن الشيء الذي لـه اعتبار الإمكان إذا أُخذ مع الوجود يدخل في الوجوب فالذي لا اعتبار له إلا الوجـود فهـو بالـوجوب أولى. وهـذا الجواب متفـرع على قول من قـال وجـود الله عين ماهيته[2] وأما على مذهبنـا فيصلح ذلك للتمثيـل[3]، والبرهـانُ ما سبـق واعلم

---

(١) في الأصل: المقتضيء.

(٢) في «محصـل أفكار المتقـدمين والمتأخـرين» للرازي: «قولـه: واجب الـوجـود إمـا أن يكـون وجـوده عين ماهيتـه أو غيرهـا» قلنا: بـل عين ماهيتـه» ص ٢٢٠ وكان في هـذا الكتاب على مـذهب الأشعري كمـا سبق وألمحنا. أمـا في «معالم أصـول الدين». فيعـود إلى القول بـأن «مُسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل المـوجودات» وأن «الـوجود «زائـد على الماهيـات» وأن «وجود الله تعالى عارض للماهية». فقد انبرى في المسألة العاشرة من الباب الثـالث للرد على أبي علي بن سينا في أنه «لا حقيقة لله تعالى إلا الـوجود المتقيـد بقيد كـونه غيـر عارض للماهية» فقال: «الثاني: أن الوجود إن اقتضى لنفس كونه وجوداً أن يكون مجرداً عن الماهيـة فكل وجود كذلك. فهذه الماهيات الممكنة إما أن لا تكون مـوجودة أو يكـون وجودهـا نفسها وذلك هو محال، وإن اقتضى أن يكون عارضاً للماهية فكل وجود كـذلك. فـوجود الله تعـالى =

أن كل ما دل على أن الوجود مشترك بين الماهيات فهو دال أيضاً على أن الوجوب مشترك بين الأمور الواجبة لو كانت موجودة.

الفصل السابع في كيفية عروض الإمكان للماهيات

أعلم أن الماهيات إذا أُخذت مع وجودها يستحيل أن يَعرض لها الإمكان لأنها بشرط كونها موجودة يستحيل أن تصير مَعدومة وكذلك بشرط كونها معدومة يستحيل أن تصير موجودة. فإذاً الماهيات متى شُرِط لها وجودُها أو عدمُها أو وجود سببها أو عدم سببها استحال عُروض الإمكان لها فأما إذا أخذت لا بشرطِ شيء أصلاً والتفت إليها من حيث هي هي فحينئذ يصح الحكم بالإمكان عليها لأنها من حيث هي هي لا يلزم من فرض وجودها ولا من فرض عدمها محال أصلاً فإن قيل كونُ الشيء ممكناً غير معقول، فإن الماهية من حيث هي هي لا يمكن وصفها بالإمكان لأن الإمكان وصف إضافي والأمور الإضافية إنما تعقل بين الأمرين.فالأمر الواحد مما يستحيل عروض الإمكان له والوجود أيضاً أمر واحد فيستحيل عروض الإمكان له والنسبة الحاصلة بينهما أيضاً أمر واحد فيستحيل أيضاً عروض الإمكان لها.وإذا استحال وصف كل واحد من هذه الثلاثة بالإمكان استحال وصف المجموع به أيضاً وبالجملة استحال وصف المفردات بالإمكان لأن الأمور الإضافية لا

= عارض للماهية، وإن لم يقتض لا هذا ولا ذاك لم يصر موصوفاً بأحد هذين القيدين إلا بسبب منفصل، فالواجب لذاته واجب لغيره وهذا محال. . .» (ص ٥١).

أما في المطالب العالية فيقول: إن الوجود صفة لله تعالى زائدة على ماهية قال: وهو ـ أي هذا المذهب ـ الذي نصرناه في أكثر كتبنا» يقول الدكتورالزركان: «ورغم أن الرازي يقول إن هذا المذهب هو مذهب أبي هاشم وكثير من المتكلمين فإن عبارات بعض المؤلفين المتأخرين توهم أن الرازي هو صاحب هذا القول والمتميز به فمثلاً يقول البيجوري في حاشيته على متن السنوسية: «وهذا القول هو للإمام الرازي» (ص ١٧) (فخر الدين الرازي ـ محمد صالح الزركان ص ١٧٣).

(٣) التمثيل كما في «معيار العلم» للغزالي: هو الذي تسميه الفقهاء قياساً ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد. ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما. .» (ص ١٦٥).

تعـرض للمفردات ومتى استحـال وصف المفردات بـالإمكان استحـال وصف المركبات به لأن المركب عبـارة عن مجموع تلك المفـردات وحله ما بينـا في باب الماهية أن الماهيات المفردة مجعولة.

الفصل الثامن في أقسام الممكنات

الممكن ينقسم إلى مـا يكون ممكن الـوجـود في ذاتـه وإلى مـا يكـون ممكن الوجود لشيءٍ. وكلّ ما هو ممكن الوجـود لشيء فهو ممكن الـوجود في ذاته ولا ينعكس(١). فإنه ربما يكـون ممكن الوجـود في ذاته ولا يكـون ممكن الوجود لشيء.بل إما واجب الوجود لشيء كالصور والأعراض،أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهـر القائمـة بأنفسهـا.ثم إن كان ممكن الـوجود في ذاتـه فإمـا أن يكون إمكان وجوده كافياً في فيضانـه عن علته وإمـا أن لا يكون وهـذا الكلام يستدعي زيادة تلخيص.

فنقول إنك ستعرف أن الممكنات مستندة في وجودهـا إلى سبب واجب الوجود بذاته وواجب الوجود من جميع جهاته وكل ما كان كـذلك استحـال أن يخص بعض المستعِدّات بالفيض دون البعض بل يجب أن يكون عام الفيض وأن يكـون اختـلاف الفيض لأجـل اختـلاف الاستعـداد في القـوابـل. ثم إن للممكنات إمكاناً في نفسها وماهياتها فإن كان ذلك الإمكـان كافيـاً في فيضـان الوجود عن واجب الوجود عليها وجب أن يكون كان موجـوداً وأن لا يتخصص وجـودها بحين دون حين وإن لم يكن ذلـك الإمكان الأصلي كافياً بل لا بد من

---

(١) من «العكس المستـوى»، وهو تلك العمليـة من عمليات الاستدلال المباشـر التي نستدل فيهـا على قضية من قضية أخرى بحيث يكون موضوع القضيـة الأصلية محمـولاً في قضية العكس ومحمـول القضية الأصليـة مـوضـوعـاً في العكس مـع بقـاء الكيف (الإيجـاب ـ السلب) في القضيتين والاحتفاظ بالصدق والكذب على حاله في القضيتين.

فمثلاً القضية التي جاء بها الرازي:

«كـل ما هـو ممكن الوجـود لشيء فهو ممكن الـوجود في ذاتـه» ـ قضية كليـة موجبة والكلية الموجبة لا تنعكس إلى كلية موجبة أي لا يجوز أن تنعكس إلى «كل ما هو ممكن الوجـود في ذاته فهو ممكن الوجود لشيء» بل تنعكس إلى جزئية موجبة «بعض ما هو ممكن. . .».

حصول شروط أُخَر حتى يستعد لقبول الوجود عن واجب الوجود .كان لمثل هذا الشيء إمكانان: أحدهما:الإمكان العائد إلى ماهيته وهو كونه بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال. وثانيهما: الاستعداد التام وأعني به اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وتكون تلك الشرائط سابقة سبقاً زمانياً على وجود الحوادث وإلا فيكون الحادث معها فلا يكون للحادث حدوثاً فالاستعداد التام في مثل هذه الأشياء إنما يكون لحدوث حوادث سابقة عليها. وستعرف بعد أن الحوادث لا يمكن حدوثها إلا عند حركة تُقرب عِلَلَها إليها بعد بُعْدِها عنها ثم إنه لا بد لتلك الحوادث من محل ليصير المحل بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة.

الفصل التاسع في أن الإمكان محوج إلى السبب(١)

الحكماء اتفقوا على أن الإمكان هو المُحْوِج إلى السَّبب. وبرهان ذلك أن الشيء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء استحال أن يَترجَّح أحدهما على الآخر إلا لسبب. ثم تارة يُدْعى العلم البديهي في هذا المقام وتارة تذكر حُجَّة عليه بأنه لو ترجح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح لكان ذلك الطرف به أولى من الطرف الآخر(٢) وذلك

---

(١) قال الرازي في «المعالم» الممكن لذاته لا بد وأن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية... والممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح والعلم به مركوز في فُطرة العقلاء بل في فطرة طباع الصبيان، فإنك لو لطمت وجه الصبر وقلت حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة فإنه لا يصدقك فيه البتة، بل في فطرة البهائم فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع لأنه تقرر في فطرته (!) أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال...» (ص ٣٢).
وانظر تفصيل المسألة بشكل أوفى في «المحصل» ص ١٠٦ ـ ١١٥ والمطالب ١/ ٧٤ ـ ١٣٠

(٢) قد بين الإيجي في «المواقف» أن في إثبات أن الإمكان محوج إلى السبب منهجين:
الأول: دعوى الضرورة فإن الممكن ما يتساوى طرفاه ومعنى كونه محوجاً إلى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لأمر يرجح أحدهما على الآخر، والحكم بعد تصورهما ضروري تجزم به الصبيان بل مركوز في طباع البهائم، ولذلك تنفر من صوت الخشب. قلنا: ذلك لحدوثه لا لإمكانه... الخ.
=

ينقُض فَرْضنا أن كلا الطرفين بالنسبة إليه على السواء.ومن الجدليين من يزعم أن الإمكان غير محوج إلى السبب. فلنذكر ما يمكن أن يقال من جانبهم فإن لهم أن يقولوا:العلم بأن الشيء إذا كانت نسبة الوجود إليه كنسبة العدم فإنه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا بسبب إما أن يكون أولياً وإما أن يكون مكتسباً لا جائز أن يُجعل أولياً. لأنا إذا عرَضنا على العقل هذه القضية وقولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الأولى في القوة مثل القضية الثانية وأيضاً فإن أكثر فرق العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب في ستة مباحث وما كان كذلك لم يكن من الأوليات.وبيان ذلك (أ) أن بعضهم يقول إنه سبحانه وتعالى خَلَق العالم في وقت مُعيَّن دون سائر الأوقات لا لمرجح يختص به ذلك الوقت. (ب) بعضهم يقول إنه سبحانه وتعالى خصص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير أن يكون في تلك الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام[1]. (ج) إن الهارب من السَّبع إذا عنَّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى غرضه فإنه يختار أحدهما دون الآخر لا لمُرجِّح. (د) كذلك المخير بين أخذ رغيفين متساويين من كل الوجوه. (هـ) من الناس من يقول في بعض الأحكام التي يختص بها أحد المتماثلين دون الآخر أنه لا يُعلَّل لأنه بأي شيء عُلِّل فسد. (و) منهم من

= الثاني: الاستدلال عليه وفيه طرق:

الطريق الأول: الماهية مقتضية للتساوي، فلو وقع أحدهما لا لمرجح كان راجحاً وهو خلاف المفروض. قلنا: إنما يناقضه اقتضاء الذات له، لا حصوله لعلّة.

الطريق الثاني: واختاره الإمام الرازي ـ لا بد قبل الوجود أن يترجح طرف والترجح صفة وجودية، فله محل، وليس هو الأثر، وإلا كان موجوداً قبله فهو المؤثر. قلنا لا نسلّم، بل يترجح مع الوجود، وأيضاً فالترجح صفة الوجود فلا يقوم بغيره.

الطريق الثالث له: قد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده، وإلا فبزَمان، ويجتمع الوجود والعدم...» (ص ٧١ ـ ٧٢ من المواقف).

(١) يتعلق هذا الأمر بالخلاف الحاصل في أحكام الحسن والقبح العقليين، عند المتكلمين والأصوليين. فهناك فريق يرى أن العقل لا دخل له في معرفة الحسن والقبح، وهم الأشاعرة، وفريق آخر يرى أن العقل قد يستقل بمعرفة ذلك وفرعوا عليه وجوب شكر المنعم عقلاً، وجواز التكليف قبل ورود الشرع، وهم المعتزلة وفريق ابتغى التفصيل والتوفيق وهم الماتريدية. (راجع المسألة ومناقشتها في «أعلام النبوة للماوردي ـ بتحقيقنا ـ ص ٤٢ و ٤٦).

يقول:الذوات بأسرها متساوية في الذاتية ثم إن بعضها يختص بصفة معينة دون سائر الصفات لا لأمر[1] وإذا كان وقوع الممكن لا عن سبب أمر قد ذهب إليه جمع كثير من العقلاء فكيف يجعل ذلك من الأوليات؟ وإن جعلتموه نَظرياً فلا بُدَّ من البرهان وقولكم أنه لو ترجح من غير سبب لكان ذلك مناقضاً لقولنا إن الطرفين بالنسبة إليه على السواء فنقول هذه مغالطة لأن المعنى بقولنا إن الطرفين بالنسبة إليه على السواء أنه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم وذلك يناقضه إسنادنا ترجح أحد الطرفين على الآخر إليه فأما إذا لم يسند ذلك الترجح إلى شيء أصلاً لم يكن ذلك مناقضاً لما قلنا.

ثم الذي يدل على أن الإمكان غير محوج إلى السبب وجوه ثلاثة: الأول أن الحاجة لو ثبتت لكانت أمراً ثبوتياً في الخارج وذلك محال فيستحيل ثبوت الحاجة بيان أنها لو ثبتت لكانت أمراً ثبوتياً أنها تناقض اللاحاجة المحمولة على الممتنع الذي يجب أن يكون معدوماً والمحمول على المعدوم فاللاحاجة أمرٌ عدميّ.فالحاجة التي تناقضها تكون أمراً وجودياً.ولبيان استحالة كون الحاجة أمراً وجودياً وجوه ثلاثة: الأول أنا بيَّنا أن الإمكان أمر عدمي فلو عللنا الحاجة به لزم تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي وهو محال لأنه لو جاز ذلك لجاز مثله في كل الممكنات. الثاني أن الحاجة سابقة على الوجود فلو كانت الحاجة وصفاً ثبوتياً لكانت ثابتة للماهية قبل وجودها فيكون ثبوت الوصف للموصوف سابقاً على وجود الموصوف هذا خُلْف. الثالث أن الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مُساويةً لغيرها من الأمور الثابتة وفي الماهية ممايزة عنها فيكون ثبوتها زائداً على ماهيتها فحصول وجودها لماهيتها ليس بالوجوب وإلا لكان واجباً لذاته وهو محال لاستحالة أن يكون الوصف الإضافي المفتقر في تقوُمِه إلى ما ليس بواجب واجباً فإذاً يكون ممكناً لذاته

---

(١) زاد في «المواقف» قول الحكماء في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة وعلى قطبين واختصاص الكواكب بمواضعها واختصاص طرفي المتمم بمقدارهما وعلق على تلك الحجج بأن ذلك يلزمهم ولا يلتزمونه بل يحتالون للجواب قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة» (ص ٧١).

فتكون ماهية الحاجة في الاتصاف بالوجود محتاجة إلى مؤثر والكلام في تلك الحاجة الثانية كالكلام في الأولى فيتسلسل. فثبت أن القول بجعل الحاجة من الأوصاف الوجودية يؤدي إلى المحالات.

الثاني أن الحاجة أمر إضافيّ لا يعقل إلا بين أمرين أحدهما محتاج والآخر محتاج إليه والإضافيات متأخرة في الرتبة عن المضافين فلو احتاج وجود الممكن إلى السبب لكانت حاجة وجوده إلى السبب متأخرة عن وجوده وعن وجود السبب ومتى أخرت الحاجة عن الوجود استحال أن تكون بالوجود حاجة. فإذاً القول بحاجة الوجود إلى السبب يفضي إلى تقدم الوجود على الحاجة تأخره عنها وذلك محال.

الثالث أن إمكان الوجود بعينه هو إمكان العدم فالإمكان لو أحوج الممكن في جانب الوجود إلى السبب أحوجه إليه في جانب العدم وذلك محال. والذي يقال إن سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده باطل لأن الموصوف بالسببية موصوف بِوَصْف ثابت والموصوف بالوصف الثابت يجب أن يكون ثابتاً ثم إنه لو كان للعدم من الخصوصية ما يكفي في انتساب حكم إليه فَلْيَكْف ذلك القدر في جانب الوجود حتى يعلل وجود الممكن بعلة عدمية هذا ما يمكن أن يقال من جانب الجدليين.

والحكماء اتفقوا على أن العلم بأن متساوي الطرفين لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب، عِلم فِطْري أولي ومن أنكره فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعودُ إليه ضميراً والذي قالوه إن بعض العقلاء جوَّزوا وقوع الممكن لا عن سبب فنقول لا نسلم أن أحداً جوز ذلك نعم ربما لزم ذلك وليس كل ما يلزم إنساناً يجب أن يكون قائلاً به وقولهم العلم بأن الواحد نصف الاثنين أجلى من هذا العلم فنقول هَبْ أنه كذلك ولكن لا يخرج بذلك عن كونه أولياً فإن الأوليات يجوز أن تكون متفاوتة كما أن النظريات قد تكون متفاوتة. وقولهم الحاجة أمر ثبوتيٌّ ممنوع واستدلالهم عليهم بأن اللاحاجة عدمية فالحاجة تكون ثبوتية فقد بينا أنه لا اعتماد على هذا النوع من الدلائل لأنا إذا

قلنا اللاامتناع يصح حمله على الممكن المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي فاللاإمتناع يكون عدمياً فالإمتناع يلزم أن يكون ثبوتياً ولا شك في بطلان ذلك ولما كان هذا النوع من الاستدلال ينتج النتائج الباطلة علمنا أنه لا يجوز التعويل عليه وباقي الشكوك ظاهِرُ الفساد.

الفصل العاشر في أنه هل يعقل أن يكون شيء يصح عليه الوجود والعدم ومع ذلك يكون أحد الطرفين أولى به؟

من الناس من جوز ذلك لوجوه ثلاثة: الأول أن الموجودات السَّيالة مثل: الصوت والزمان والحركة لا شك أن العدم بها أولى وإلا لصح بقاؤها ولا شك في أنه يصح الوجود عليها وإلا لما وُجدت أصلاً فإذا جاز أن يصح على الشيء الوجود والعدم ومع ذلك يكون العدم به أولى جاز أيضاً ذلك في جانب الوجود. الثاني أن العلة قد توجد ثم يتوقف إيجابها معلولها على تحقق شرط أو انتفاء مانع ولا شك أن تلك العلة أولى بها اقتضاء المعلول وإلا لم تتميز العلة عن غيرها فتلك العلة صَحّ عليها الإيجاب وصح عليها أيضاً عدم الإيجاب مع أن الإيجاب أولى بها من عدم الإيجاب وذلك يدل على ما قلناه.

والحكماء اتفقوا على أن من العِلل ما اقْتِضاؤها لمعلولاتها اكْثريّ لا دائم مثل طبيعة الأرض فإن اقتضاءها التَسَفُّل أكثري[1] إلا أنها قد تمتنع عن ذلك عندما ترمي قسراً فثَبت ما أردناه. الثالث أن الماهيات أُمور متعيِّنة فإما أن يكون فيها اقتضاء الوجود أو اقتضاء العدم أو ليس فيها اقتضاء واحد منهما وهذا الأخير يوجب صحة خُلُوِّها عنهما وأما القسم الأول فلا يخلو إما أن يكون الماهية تقتضيهما جميعاً أو تقتضي أحدهما والأول ظاهر البطلان والثاني لا يخلو إما أن يقتضي أحدهما بعينه أو لابعينه والثاني باطل لأن الماهية المتعينة في نفسها لا بد وأن تكون مقتضية لشيء معين إذ المبهم يمتنع أن

(١) التسفُّل: الحركة إلى أسفل، ويقصد به الجاذبية الأرضية.

يكون له حصول فإنه من المستحيل أن يكون في الوجود شيءٌ هو في نفسه غير متعيّن وإذا استحال حصول المبهم في نفس الأمر إستحال أن تكون الماهية مقتضية له فثبت أن كل ماهية فإنها تقتضي أحد الطرفين بعينه مع أنه يصح طَريان الطرف الآخر عليه وذلك هو المطلوب.

ولمن أنكر ذلك أن يتمسك بأمرين[1]: الأول أن تلك الأرجحية إما أن يُعتبر فيها عدم السَّبب للعدم أو لا يعتبر ذلك. فإن اعتبر ذلك فيها لم يحصل ذلك الرَّجَحان إلا عند اعتبار عدم ما يقتضي العدم فيكون هو لما هو هو لا يقتضي ذلك الرجحان وإن لم يعتبر فيها ذلك فسواء تحقق عدم السبب للعدم أو لم يتحقق فإن ذلك الرجحان حاصل وإذا كان حاصلاً عند تحقق السبب للعدم لم يكن ذلك السبب قوياً على إعدامه فيكون الوجود ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون واجب الوجود هذا خُلف. فظَهر أن كل ما يصح عليه الوجود والعدم كانا بالنسبة إليه سواء.

الثاني أن الماهية لو كانت أولى بالوجود لم يتخلف عنها الوجود إلا لوجود ما ينافي ذلك الوجود ومعلوم أن كل ما وجوده يكون منافياً لوجود الشيء كان وجود ذلك الشيء أيضاً منافياً لوجوده لأن المنافاة لا تتحقق إلا من الجانبين فهذه الأشياء المتعارضة لا يخلو إما أن يكون البعض أقوى من البعض في اقتضاء الوجود أوْ لا يكون فإن كان البعض أقوى من البعض وتلك القوة أمر لازم للماهية لنفسها لا لغيرها وذلك الضعف أيضاً كذلك فيستحيل أن ينقلبَ القويُّ ضعيفاً والضعيف قوياً فحينئذ يبقى القوي موجوداً ممتنع الزوال لأنه لو عدم لكان عدمه لأجل وجود معارضةٍ ومعارضُه أضعف منه فلا يوجد مع وجوده إذ لو وجد مع وجوده لكان أقوى منه فإذاً القوي يكون دائم الوجود ممتنع الزوال والضعيف يكون دائم العدم ممتنع الحصول والأول هو الواجب والثاني هو الممتنع فحينئذ يَخْرجان عن قضية الإمكان. وأما إن كانا

---

(١) قال في «المحصل»: الممكن لذاته متساوي الطرفين لأنه لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى من الآخر...» (ص ١١٣) وانظر هذه المسألة في «المواقف» ص ٧٣ - ٧٤.

متساويين في القوة والضعف فلم يكن اندفاع أحدهما بالآخر أولى من اندفاع الآخر به فلا يحصل الترجيح إلا لأمر من خارج وحينئذ يحصل التساوي المطلوب. وأما قوله الشيء قد يكون أولى بالعدم فهو ممنوع أما الحركة فالذي يمكن أن يقال عليها إنا إن أثبتنا الجزء الذي لا يتجزأ فلا بدَّ أن نزعم أن الحركة عبارة عن أول حصول الجوهر في الحيز الثاني ومعلوم أن ذلك الحصول أمكن أن يبقى وأمكن أن لا يبقى فليس الأَوْلى به العدم، وإن نفينا الجزء الذي لا يتجزًأ وجب أن نقول الحركة من أول المسافة إلى منتهاها حركة واحدة وان الأجزاء فيها ليس إلا بالقوة ومعلوم أن الحركة من أول المسافة إلى منتهاها ليس العدم أولى بها بل استمرارها ممكن كما أن انقطاعها ممكن وقوله العلة قد يتخلف عنها المعلول مع أنه أولى بها فلا نسلم أنه أولى بها بل الأولوية إنما تحصل عند اجتماع الشرائط بالكلية وهناك يحصل الوجوب. وقوله الماهية متعينة فمقتضاها متعين فنقول عدم الخُلُو من الوجود والعدم أمر متعين وذلك هو المقتضي فإن قالوا قد جعلتم الحقيقة مقتضية لأمر عدمي فنقول وأي مانع يمنع من كون الحقيقة مقتضية لبعض السلوب.

الفصل الحادي عشر في أن الممكن ما لم يَصِر واجباً[1] لم يوجد

برهانه أن الممكن مع السبب إما أن يكون حاله كَهُوَ لاَ معَ السبب أو لا يكون كذلك، والأول باطل لأنه لو كان كذلك لم يكن السبب سبباً هذا خُلْف وإن كان حالهُ مخالفاً لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لامعَ السبب على حدِّ التساوي فمع السبب خرج عن حد التساوي وصار أحد الطرفين به أولى فنقول الطرف المرجوح مُمتنع الوقوع لأنه حين ما كان مساوياً ولم يكن مرجوحاً كان ممتنع الحصول.فحين ما صار موجوداً لا يكون أقوى به في امتناع

(١) واجباً بالغير. لا واجباً لذاته. وله وجوبان: وجوب سابق، لاحتياجه إلى العلة وكون الأولوية غير كافية، ووجوب لاحق، وهو أنه إذا وجد فبشرط الوجود يمتنع عدمه وهذان الوجوبان بالغير فلا ينافيان الإمكان الذاتي» (انظر المواقف ص ٧٤).

الحصول فكان ذلك أولى ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف الراجح واجبَ الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض فإن قيل الممكن متردد بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فكيف جعلتم الوجوب سابقاً على الوجود؟ فنقول إن للممكن وجوبين: أحدهما يعرض له بعد وجوده وذلك لما عرفت أن الشيء بشرط وجوده يكون واجبَ الوجود، والآخرَ قبل وجوده وذلك لما بيَّنا أنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يدخل في حد الوجوب استحال أن يعرض له الوجود لكن لما كان الوجود والعدم غايتي الوجوب والامتناع لا جرم يقال الحقيقة مترددة بين الوجود والعدم لا بين الوجوب والامتناع فإن قيل الوجوب وصفٌ ثابت فيستدعي موصوفاً ثابتاً فلو كان الوجوب سابقاً على الوجود لكان ثبوت الصفة سابقاً على ثبوت الموصوف فنقول أما أن الوجوب هل هو وصف ثبوتي أم لا؟ فقد سبق وبتقدير كونه ثبوتياً فهو أمر يعرض للفاعل في تأثيره في الفعل إذ الفاعل يصيرُ محكوماً عليه بوجوب أن يصدر عنه ذلك الفعل والفاعل سابق بوجوده على الفعل فلا بأس بأن يوصف بهذا الوجوب.

الفصل الثاني عشر في أن الإمكان وصف لازمٌ للممكنات

برهانه أن إمكان الممكنات إما أن يكون واجباً أو ممكناً فإن كان واجباً فالممكن ممكن أبداً بالضرورة فإذاً الممكنُ في وقتٍ ممكنٌ في كلِّ وقت وإن كان ثبوت الإمكان ممكناً فإمكان الإمكان حاصل وهو متضمن للإمكان. ثم إن إمكان الإمكان إن كان واجباً فقد حصل المطلوب وإلا فالكلام فيه كالكلام في الأول ويتسلسل. وأيضاً فإن كان الإمكان أمراً جائزاً فإنه لا يوجد إلا بسبب لكن السبب لا يؤثر فيه إلا بعد كونه ممكناً في نفسه فإذاً الشيء يكون ممكناً قبل كونه ممكناً هذا خُلْف فإذاً الإمكان دائماً ثابت للمُمكنات وقد عرفت أن الإمكان محوج إلى السبب فإذاً حاجة الممكنات إلى السبب دائماً ثابتة(١) ومما بقي من مباحث الإمكان أن تعلم أن الإمكان في الممكنات

---

(١) قال صاحب المواقف: «الإمكان لازم للماهية، وإلا جاز خلو الماهية عنه، فينقلب الممكن =

وصف مشترك وكل ما دل على كون الوجود مشتركاً دل على كون الإمكان مشتركاً فلا نطول بالإعادة[1]. وأعلم أنك متى ضممت ما أوردناه في الوجوب والإمكان ها هنا إلى ما أوردناه في المنطق لم تجد شيئاً من مباحث هذا الباب خارجاً عنه وبالله التوفيق.

= ممتنعاً أو واجباً أو بالعكس، وإنه ينفي الأمان عن الضروريات. وربما يحتج عليه بأن حدوث الإمكان إما لأمر وهو ممكن فيتسلسل، أوْ لا فيلزم نفي الصانع أونقول: حدوثه إن توقف على حادث تسلسل، وإلا فاختصاصه بذلك الوقت بلا مرجح.

والحق أن الدعوى أظهر من الدليلين، وربما يشكل عليه بأن حدوث العالم غير ممكن في الأزل، ثم يصير ممكناً فيما لا يزال، وكذا فاعلية الباري تعالى، وأيضاً فيحدث مع الوجود المقدورية بعد إمكانه، والجواب عن الأول: أن أزلية الإمكان ثابتة، وهي غير إمكان الأزلية.

وعن الثاني: أنه أمر اعتباري وغير الامتناع الذاتي، مع أن الباقي مقدور» (ص ٧٤).

(١) راجع الفصل الثاني من الكتاب الأول من «المباحث المشرقية» نفسه.

الباب الخامس
في القدم والحدوث
وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في بيان حقيقتهما

الحدوث[1] يقال على وجهين: أحدهما بالقياس وهو الشيء الذي يكون

---

(١) يعتبر الرازي في «المحصل» تقسيم الموجودات للقديم والمحدث، هو تقسيم «على رأي المتكلمين». أما المحدث فهو «ما لوجوده أوّل وهو ما عدا القديم» (ص ١١٧).
أما ابن سينا فإن المحدث عنده يقال على وجهين أيضاً: أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية. . .» (النجاة ص ٢٥٤).
ويقسم الغزالي الحادث إلى «حادث بحسب الزمان وهو الذي لزمان وجوده ابتداء وبحسب الذات: هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة» (معيار العلم ص ٣٣٤) والإحداث اسم مشترك يطلق على وجهين:
أحدهما: زماني ومعنى الإحداث الزماني الإيجاد للشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. ومعنى الإحداث غير الزماني، هو إفادة الشيء وجوداً، وذلك ليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان دون زمان بل بحسب كل زمان» (ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥).
وقد فصّل شيخ الغزالي، وهو إمام الحرمين في «الشامل في أصول الدين» القول في معنى الحادث فقال رحمه الله:
«وأما الحادث فقد اختلفت عبارات الأئمة في ذكر حقيقته. فصار صائرون إلى أنه الذي كان بعد أن لم يكن. وذهب آخرون إلى أن الحادث ما لم يكن ثم كان. وقال آخرون هوالموجود الذي له أول. وقال آخرون: هو المفتتح وجوده. والذي ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه من العبارات التي قدمناها أن قال الحادث هو المتأخر. وربما انبسط القول: هو المتأخر بوجوده عن الأزلي.
ورام باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الراوندي ولأبرقلس أوردها يحيى النحوي في =

ما مضى من زمان وجودِه أقلّ مما مضى من زمان وجود شيءٍ آخر. وثانيهما الحُدوث المُطلق وهو أيضاً على وجهين: أحدهما زماني ومعناه حصول الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. وبهذا التفسير لا يعقل حُدوث أصل الزمان لأن حدوثه لا يتقرر إلا إذا سبقه زمان قارنه عدمُه فيكون الزمان موجوداً عندما فرض معدوماً هذا خُلْف. وثانيهما غير زماني وهو أن لا يكون للشيء وجودٌ مستند إلى ذاته بل إلى غيره سواء كان ذلك الإسناد، مخصوصاً بزمان معين أو كان مستمراً في كل الزمان وهذا هو الحدوث الذاتي. وأما القِدَم[1] فيقال على وَجْهين: أحدهما بالقياس: وهو الشيء الذي

= نقضه كلام الدهرية..» (ص ٢٥٩).

وقد عرف الإيجي الحدوث بأنه «المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له أول هو معدوم قبله، وقيل: هو المسبوق بالغير فيكون أعم..» (المواقف ص ٧٦) وهكذا عرفه الجرجاني (التعريفات ص ١١٠ وص ١١٣) والآمدي في (المبين ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤).

(١) القِدَم أيضاً عند الرازي في «المحصَّل» هو الذي لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى» (ص ١١٧). وعند ابن سينا في النجاة «يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه» (ص ٢٥٤) والقدم عند الغزالي «يقال على وجوه يقال قِدم بالقياس وقدم مطلق. والقدم بالقياس: هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر فهو قديم بالقياس إليه. وأما القدم المطلق: فهو أيضاً يقال على وجهين: يقال بحسب الزمان وبحسب الذات. فأما الذي يحسب الزمان، فهو الشيء الذي وجد في زمانٍ ماض غير متناهٍ. وأما القديم بحسب الذات فهو الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب.

فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له وجود زماني وهو موجود للملائكة والسموات وجملة أصول العالم عندهم ـ أي الفلاسفة ـ.

والقديم بحسب الذات، هو الذي ليس له مبدأ أعلى، أي ليس له علة، وليس ذلك إلا الباري عز وجل» (ص ٢٩٥ من معيار العلم ٣٣٤) وهو الكلام الذي قاله ابن سينا في رسالة الحدود (راجع المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢٦٢).

وفي الاقتصاد في الاعتقاد يذكر أنه «لا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدمٍ» (ص ٢٦).

أما الإمام الأشعري الذي ينتسب لمذهبه الغزالي والرازي فإنه كان يرى أن القِدم وجود على شرط التقدُّم، ولم يكن يراعي في ذلك تقدُّم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية، بل كان يقول: إن المحدث يوصف بأنه قديم على الحقيقة إذا أُريد به تقدمه على ما حدث بعده.. وكان يقول إن القديم الذي لم يزل موجوداً هو أحد وصفي القِدم ونوعي معناه» (مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، لابن فورك ص ٢٧ ـ ٢٨). =

يكـون ما مضى من زمـان وجودِه أكثـر مما مضى من زَمـان وجـودِ شيء آخـر وآخرهما القِدَم المطلق وهو أيضاً على وَجْهين: أحدهما بحسب الـزمان وهـو الشيءُ الذي لا أول لزمانِ وُجودِه.والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأن الـزمان ليس لـه زمان. وآخـرهما بحسَب الـذات وهو الشيء الـذي ليس لوجـودِ ذاته مبدأٌ بِهِ وجَبَ، والقديم بهذا المعنى مرادف للواجب.

الفصل الثاني في إثبات الحدوث الذاتي

والمذكور فيه برهانان: الأول كل ممكن فإنه لذاتـه يستحق العدم، ومن غيره يستحق الوجود، وما بالذات أقدم مما بـالغير. فـالعدم في حقِّـه أقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون مُحدَثاً حدوثاً ذاتياً. وفيه شك وهو أنه لا يجوز أن يقـال الممكن يستحق العدم من ذاتـه فإنـه لـو استحق العـدم من ذاتـه لكـان مُمتنعاً لا ممكناً بل الممكن يصدق عليه أنه ليس من حيث هُوهُو بمـوجود ولا يصدق عليه أنه من حيث هُوهُو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين قد عـرفته فيما مضى، بل كما أن الممكن يستحق الوجـود من وجود عِلَّتـه فإنـه يستحق العـدم من عدم علتـه فإذا كـان استحقاقـه للوجود والعـدم من الغيـر ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية ولم يكن لأحدهما تقدُّم على الآخـر فإذاً لا يكـون لعدم تقـدُّم ذاتي على وجوده. ولعـل المـراد من هـذه الحجـة هـو أن

= ولهذا فالمحدث عنده ـ وقد اختاره من العبارات عن ذلك في كتاب الأصول الكبير فهو الذي تـأخر وجـوده عن وجود مـا لم يزل. . .» المـرجع السـابق ص ٣٧. وينقل لنـا الاختلاف في تعريف القديم على مذهب المتكلمين الإمام الجويني فيقول:

«فأما القديم فقد اختلفـوا في معناه فقـال المتقدمـون من مشايخنـا: إن القديم هـو الموجـود الـذي لا أول لوجـوده. وذهب معمَّر بن عبـاد إلى أن القـديم من أسمـاء الإضـافـة وكـذلـك الحـادث، وزعم أن وصف القـديم لا يتحقق للبـاري قبـل حـدوث الحـادثـات. . . وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله. وأول من أحدث ذلـك الجبائي. . . والـذي اختاره شيخنا رضي الله عنه في القديم هـو المتقدم في الـوجود على شـريطة المبـالغة وليـس يتخصص بـالذي لا أول لـوجوده، بـل يطلق عليـه ويـطلق أيضـاً على المتقـدم المتقـادم من الحوادث، والذي اختاره هو الأصح» الشامل ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

وانـظر أيضـاً المـواقف ص ٧٦ والتعـريفـات ٢٢٢ ـ ٢٢٣ والمبين في ألفـاظ الحكمـاء والمتكلمين ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤ والمطالب العالية للرازي ٣١٨/١ ـ ٣٢٩.

الممكن يستحِقُّ من ذاته اللااستحقاقية للوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي سابق على الاستحقاق فيتقرر الحدوث من هذا الوجه.

الثاني قالوا كل ممكن فإن ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك استحال أن يكون وجوده عين ماهيته وإلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإذاً لا بد وان يكون وجوده مستفاداً من الفاعل وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان مُحَدثاً بالذات وقد عرفت ما في هذه الحجة من الأبحاث.

الفصل الثالث في أن الحدوث هل يمكن أن يكون سبباً للحاجة إلى السبب؟

أكثر الجدليين[1] يذهبون إليه والحكماء ينكرونه لأن الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجود الشيء متأخر عن تأثير العلة فيه وتأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذاً يمتنع أن يكون الحُدوث علة للحاجة أو جزءاً للعلة وإلا لكان مُتقدِّماً على نفسه بمراتب وذلك محال. والحكماء ربما فرَّعوا على ذلك بيان أن الإمكان مُحوج إلى السبب وذلك بأن قالوا لا شك في احتياج المحدث إلى السبب وذلك الاحتياج إما للإمكان أو للحدوث لأنا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً

(١) كأني بالرازي يتابع ابن سينا والغزالي في تقسيم الناس إلى: برهانيين وجدليين وخطابيين. والحكماء هم البرهانيون، والمتكلمون هم الجدليون. وهو تقسيم يرجع إلى أرسطو وتقسيمه الأدلة إلى «البرهان والجدل والخطابة (راجع الجزء الثاني من منطق أرسطو بتحقيق الدكتور بدوي).

ويقول ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» في بحث «أصناف القياسات من جهة موادّها وإيقاعها للتصديق: (١) القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها إن كانت ضرورية ليستنتج منها الضروري.. أو ممكنة يستنتج منها الممكن. (٢) والجدلية مؤلفة من المشهورات.. (٣) والخطابية مؤلفة من المظنونات ومن المقبولات..» ١/٥١٠ـ٥١٥.

أما الغزالي فإنه يعتبر مراتب التصديق الجازم ستاً: أقصاها بالبرهان ثم بالأدلة الوهمية الكلامية، ثم بالأدلة الخطابية... (راجع إلجام العوام عن علم الكلام بتحقيقنا ص ١١٢ـ ١١٣).

قديماً وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث وقد بطل مما ذكرنا كون الحدوث مُحْوِجاً فثبت أن المُحِوج هو الإمكان[1].

الفصل الرابع في أن الحدوث هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث أم لا؟

أعلم أنه ليس حُدُوث الحادث هو وجودُه الحاصل في الحال وإلا لكان كل موجود حادثاً ولا العدم السابق من حيث هو عدم وإلا لكان كل عدم حُدُوثاً بل الحدوث هو مسْبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على الوجود والعدم فإن قيل تلك الكيفية هل هي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديماً وهذا محال فنقول كما أن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته وتمام تقريره ما مضى.

الفصل الخامس في أن الحدوث الزماني مشروط بتقدم المادة والزمان عليه[2]

أما المادة فلأنَّ كل مُحدَث فقد كان قبلَ وجوده مُمكن الوجود وهذا

---

(١) يعتبر الرازي في «المحصَّل» أن «عِلَّة الحاجة إلى المؤثر ـ أو السبب ـ الإمكان لا الحدوث لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخراً عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه. فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب. .» (ص ١١٣ ـ ١١٤) وهكذا يكون الرازي قد مال لرأي الحكماء في هذه المسألة. بل ولرأي ابن سينا في «النجاة» حيث عقد فصلاً لإثبات «أن علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين» فقال: واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته، وليس ذلك من تأثير الفاعل. . .» (ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠).

(٢) راجع هذه المسألة في «النجاة ـ فصل في أن كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادّة لا محالة»(ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦) والإشارات والتنبيهات ـ (٣/٤٩٩ ـ ٥١٣). وفي «المحصَّل»: =

الإمكان ليس هو الإمكان العائد إلى القادر لأنا إذا قلنا القادر يصح منه إيجاد الممكن ولا يصح منه إيجاد الممتنع فلو قيل لنا لماذا صحَّ منه إيجاد الممكن ولم يصحَّ منه إيجاد المحال؟ قلنا لأن الممكن في نفسه صحيح الوجود والمحال ليس بصحيح الوجود كان الكلام حَسناً ومنتظماً ولولا أن الصحة العائدة إلى ذات المقدور مغايرة للصحة العائدة إلى ذات القادر لكان ذلك تعليلاً للشيء بنفسه وهو محال فثبت أن الصحة العائدة إلى ذات الممكن مغايرة للصحة العائدة إلى القادر فنقول إن الصِّحَّة العائدة إلى ذات الممكن أمر ثبوتي كما سبق فلا يخلو إما أن يكون جوهراً أو عرضاً والأول باطل لأن الإمكان أمر إضافي نسبي فلا يكون جوهراً فهو إذا عرَض فلا بد له من مَحلّ ومحلُّه إن كان حادثاً احتاج إلى محلٍّ آخر ولزم التسلسل وهو محال فإذاً لا بد من محلٍ قديم وهو الهَيُولي. فثبت أن كل محدث فإنه مسبوق بمادة فيها إمكان وجوده وذلك المحدَث قد يكون تارة موجوداً عن تلك المادة كالأعراض وتارة فيها كالصُّوَر وتارة معها كالنفوس الناطقة. وهذا البرهان فيه إشكالات استقصيناها في باب الإمكان وأما بيان أن كل محدث فهو مسبوق بالزمان فسيأتي في باب الزمان واعلم أن أعظم المباحث في الحدوث والقدم أن الحدوث هل يكون شرطاً للحاجة إلى المؤثر وان القدم الزماني هل يكون مانعاً من ذلك أم لا ونؤخر الكلام فيه إلى الكلام في حدوث العالم وقدمه وهو من أعظم المباحث فأخرنا الكلام فيه إلى باب العلة والمعلول فإنه بذلك أليق وبالله التوفيق.

= «وزعمت الفلاسفة (!) أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدَّة...» (ص ١٢١ ـ ١٢٣). وأيضاً «المواقف» للإيجي ص ٧٧ ـ ٧٨.

الكتاب الثاني
في أحكام الجواهر والأعراض
والكلام فيه مرتب على مقدمة وجملتين

أما المقدمة ففي بيان حقيقة الجوهر والعرض وأحكامهما بالكُلّية وفيها خمسة عشر فصلاً.

الفصل الأول في تحقيق ماهية الجوهر والعرض(١)

أعلم أن كل موجود فإما أن يكون في شيء وإما أن لا يكون في شيء، ولفظة في وإن كانت مستعملة في معاني كثيرة بالاشتراك أو التشابه كما يقال للشيء إنه في الزمان أو في المكان أو في العَرَض أو في الغاية أو في الكل أو في الجزء إلا أنا نريدها هنا نفي أن يكون الشيء مختصاً بشيء آخر ويكون سارياً فيه بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تقديراً أو تحقيقاً، ومع ذلك يكون ناعِتاً له وحينئذ يسمى الناعِت حالاً والمنعوت محلاً ولما كان الحال والمحل لا يُعقلان إلا إذا كان كلٌّ واحدٍ منهما مغايراً لصاحبه فلا بُدَّ وأن يكون لأحدهما احتياج إلى صاحبه وإلا لم يتوقف وجود الواحد

---

(١) يلخص لنا الرازي في «معالم أصول الدين» هذه التقسيمات قائلاً:
الممكن إما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره، والقائم بنفسه إما أن يكون متحيِّزاً أو لا يكون متحيزاً، والمتحيز إما أن لا يكون قابلاً للقسمة وهو الجوهر الفرد، أو يكون قابلاً للقسمة وهو الجسم، والقائم بالنفس الذي لا يكون متحيِّزاً ولا حالّ في المتحيِّز هو الجوهر الروحاني.. وأما القائم بالغير فهو العرض فإن كان قائماً بالمتحيزات فهو الأعراض الجسمانية، وإن كان قائماً بالمفارقات فهو الأعراض الروحانية» (ص ٣٣).

منهمـا على الآخر ولامتنـع حصول ذلـك الحلول فإمـا أن يكون المحـل سبباً لوجود الحالّ أو يكون الحال سبباً لوجود المحلّ.فإن كـان الحال سببـاً لوجـود المحـل فالمحـل يسمى هَيُولي والحـال يسمى صُورة.وإن كـان المحـل سببـاً لوجود المحـل فالمحـل يسمى هَيُولي والحـال يسمى صُورة.وإن كـان المحل سببـاً لوجـود الحال فـالمحل يسمى مـوضوعـاً والحال يسمى صُـورة.وإن كان المحـل سبباً لـوجود الحـال فالمحـل يسمى موضـوعاً والحـال يسمى عـرضـاً فـالمـوضـوع والهيـولي مشتـركـان اشتـراك أخصين تحت أعم وهـو المحـل، والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم وهو الحال.

وينبغي أن تعلم أن الشيء إذا كـان أعمّ من غيـره فسلب ذلـك العـام أخص من سلب ذلـك الخاص، فكمـا أن اللون أعم من السواد فعـدم السواد أعمّ من عدم اللون فإنه لا يصدق أن هـذا الشيء غير ملون إلا ويصـدق عليه بأنه غير أسود وقد يصدُق أنه ليس بأسود وإنْ كذب أنه غير ملون فإذاً اللاسواد أعم من اللالَوْن وإذا عرفت ذلك فنقول شرط الجوهر أن لا يكون في موضوع واللاكون في الموضوع أعم من اللاكون في المحل لأن الموضـوع أخص من المحل فيكون سلبه أعم من سلب المحل فالجوهر هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع.

وإذا عرفت هذه القاعدة فنقول الجوهر إما أن يكون في مَحل وإما أن لا يكون في محل، والذي يكون في المحل الصُّورة الجسمانية والـذي ليس في المحل فلا يخلو إما أن يكون محلًا لشيء مقوَّم به أو لا يكون فـإن كان محـلًا فهـو الهَيُولي وإن لم يكن محـلًا فـلا يخلو إمـا أن يكـون مـركبـاً من الهيـولي والصورة وهو الجسم وإما أن لا يكون وحينئذ لا يخلو إما أن يكـون له عـلاقة بالمحل بالتدبير والتحريك وهو النَّفس وإما أن لا يكون وهـو العَقْل. فهـذا هو تحقيق القـول في الجوهـر والعرض وهـو كـافٍ في هـذا البـاب إلا أنـا نـورد الرسمين المشهورين للجوهر والعرض اقتداء بالمتقدمين.

الفصل الثاني في تعريف العرض[1]

العرض هو المَوْجُود في شيءٍ غير متقوِّم به لا كَجُزءٍ منه ولا يصحُّ قوامه

---

(١) العَرَض في اللغة يدل على ما يظهر ويبدو ولا يدوم مكثه ومنه قوله تعالى: ﴿يُريدون عرض الدنيا﴾ وقال سبحانه عن قوم عاد وقد أظلهم العذاب: ﴿قالوا هذا عارضٌ مُمْطِرُنا﴾.. أما في اصطلاح الحكماء والمتكلمين فله تعاريف عدة:

فالتعريف الأرسطي له أنه «ما هو في موضوع» (تلخيص المقولات لابن رشد ص ٧٩..).

ويعرِّفهُ ابن سينا في «رسالة الحدود» بأنه «اسم مشترك يقال عرَض لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود في موضوع، ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم وهو العرضي، ويقال عرض لكل معنىً موجود للشيء خارج عن طبعه، ويقال عرض لكل معنى يُحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يقارنه، ويقال عرض لكل معنى وجوده في الأول الأمر لا يكون» (ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب - للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ٢٥٠).

أما الغزالي في «معيار العلم» فإنه يكرر باللفظ ما قاله ابن سينا في رسالة الحدود، والذي يبدو أنه نقل منها الكثير في الفصل الذي خصصه للمصطلحات في آخر كتابه (ص ٣٠١).

ويعرفه الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» بأنه «ما يتميَّز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض والسواد والحرارة والبرودة وغير ذلك» (ضمن المصطلح الفلسفي... ص ٢١٦).

أما الآمدي فإنه يُعرِّف موضوع العَرض بأنه عبارة عن المحل المقوم بذاته لما يحلُّ فيه.. (المرجع السابق ٣٢٣) وأما العرض فهو عبارة عن «الموجود في موضوع» (ص ٣٧١).

وأما الجرجاني فإنه يعرفه بأنه «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع في محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به» والأعراض عنده نوعان قار الذات وهو الذي يجتمع أجزاؤه كالبياض والسواد وغير قار الذات وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون» (التعريفات ص ١٩٢).

أما صاحب «الكليات» - أبو البقاء - فيكتفي بتعريفه بأنه «معنى زائد على الذات أي ذات الجوهر» ٣/٢٢٦

ويبين لنا الإيجي أنه عند المتكلمين يختلف تعريفه فهو عند الأشاعرة «موجود قائم بمتحيز وعند المعتزلة هو ما لو وجد لقام بالمتحيِّز لأنه ثابت في العدم عندهم وعند الحكماء - أي الفلاسفة - فهو ماهية إذا وُجدت في الخارج كانت في موضوع أي محل مقوِّم» (المواقف ٩٧).

وذلك لأن الأشعري نفسه فيما ينقله عنه ابن فورك يعتبر أن الموجودات على قسمين: منها ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلق به من محل أو غيره ومنها ما يقتضي محلاً أو متعلَّقاً به» (مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ص ٢٨).

والجويني وهو أشعري النهج قال: اختلف عبارات أهل الحق في حد العرض وجملتها راجعة إلى محصول واحد. فمنهم من قال: العرض ما لا يبقى وجوده... وهذا الحد لا ترتضيه المعتزلة إذمن أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض. وعبَّر بعض الأئمة عن حد العرض =

دون ما هو فيه. فهذه قيود أربعة: الأول قولنا في شيء ذلك لأن العرض الواحد يمتنع أن يوجد في أشياء بل لا وجود له إلا في شيء واحد فإن قالوا يبطل هذا بالعدد فإنه عرض مع أنه موجود لا محالة في أشياء كثيرة وكذلك معنى الكُلِّية وكذلك الإضافات فإنها موجودة في المضامين فنقول إنه ليس يجب أن يكون موضوع العرض واحداً من جميع الوجوه بل يجب أن يكون واحداً من حيث هو موضوعه، وإن كان فيه كثرة من جهة أخرى. فهاهنا الموضوع الذي للعَشْرية ليس موضوعاً لها من حيث هي أمور حتى يكون كل واحد منها حاملاً للعَشْرية بل هناك مجموع واحد وهو الحامل للصورة النوعية للعدد وهكذا القول في الكُلّيّة ولقائل أن يقول الإشكال عائد في كيفية عُروض تلك الوحدة. وأما الإضافة فستعلم أن كل واحد من المضافين مختصٌ بأمرٍ لا يوجد في صاحبه.

فإن قيل الكُلّ بما هو كل موجود في الأجزاء لا في الآحاد بل في مجموعها والمجموع من حيث هو ذلك المجموع أمر واحد فالكل من حيث هو كُل موجود في شيءٍلا في أشياء فيلزم أن يكون الكل عَرَضاً فنقول هذا باطل لأن نسبة الكل إلى الأجزاء إما أن تكون إلى كل واحدٍ واحد من الأجزاء فيكون كل واحدٍ واحدٍ من الكل كُلاًّ هذا خُلْف وإما أن تكون إلى

= فقال: هو الذي يقوم بغيره، ويخرج من الحدّ الجواهر ولا تندرج فيها صفات الباري سبحانه وتعالى فإنها لا تقوم بغيرها. ولو قلت: العرض ما يقوم بالجوهر كان أوضح. ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة... وعبر بعض الأئمة فقال: العرض ما كان صفة لغيره، وهذا تأباه المعتزلة أيضاً... (الشامل ص ١٦٧ - ١٦٨).

أما عن نفاة الأعراض فينقل لنا البغدادي في «أصول الدين» أنه قد أنكرها «طوائف من الدهرية والسمنية والأصم»(ص ٣٦ - ٣٧).

ويمكن أن نرجع هذه التعريفات إلى المعنيين التاليين - فيما يقول الدكتور جميل صليبا -:

الأول: العرض ضد الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به. على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به...

الثاني: العَرَض ضد الماهية وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته، كالقيام والعقود للإنسان... (المعجم الفلسفي ٢/ ٦٩) (راجع أيضاً الموسوعة الفلسفية العربية ص ٥٨٥ - ٥٨٧، ومعجم لالاند التقني والنقدي للفلسفة ص ١٣ والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ١١٨).

مجموع الأجزاء وذلك أيضاً ممتنع فإن الكل هو نفس مجموع الأجزاء لا أنه في مجموع الأجزاء.

واعلم أن قولنا الموجود في شيء يفرق بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الكليات في الجزئيات كالجنس في أنواعه والنوع في أشخاصه فإنها غير موجودة في شيءٍ بل في أشياء.

القيد الثاني قولنا «غير متقوِّم به» هو إحترازٌ عن وجود الصورة في المادة فإن المادة متقومة بالصورة فلا جَرم لم تكن عرَضاً وقال بعضهم العرَض هو الموجود في شيءٍ متقوِّمٍ بنفسه وهذه عبارة فاسدة لأن العرض كما سيظهر يجوزُ قيامُه بالعرض فالعرض الذي هو المحل غير متقوم بنفسه وإلا لصار العرض جوهراً نعم هو غير متقوم بما يُحلُّ فيه فالأَوْلى في العبارة ما ذَكرنا.

القيد الثالث قولنا «لا كجزء منه» هو إحتراز عن وجود الجُزء في الكل، ووجود الجنس في النوع، والنوع في الشخص، والصورة في المركب، والمادة في المركب، فإن هذه كلها أمور موجودة في أشياء هي أجزاء لها وكذلك وجود النوع في عموم الجنس فإن النوع جزء من عموم الجنس فيكون النوع الموجود في الجنس موجوداً في جُزْءٍ منه وأما وجود العرض في الموضوع فبخلاف ذلك.

القيد الرابع قولنا «ولا يصح قوامه دون ما هو فيه» فالمعنى به أنه يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو ذلك الشخص إلا في ذلك المحل المعين فإن كان هذا الامتناع ليس لوجوده الخاص بل لأمرٍ آخر عرَض له في ابتداء تكونه فصار لأجله بحيث يمتنع انفكاكُه عما هو فيه، فذلك لا يوجب كونه عرضاً وبهذا يقع الفرق بين وُجود العرض في الموضوع ووجود الجسم في المكان وفي الزمان وفي العَرض، وكون الشيء في الغاية مثل كون الإنسان في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لأن الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وعرَضه والإنسان غايته مع بقاء جسميته وإنسانيته وكذلك المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها فإن تقوُّمه بحسب الصورة. فإن قيل الجِسْم وإن كان يفارق المكان والزمان المقيَّدين إلا أنه لا يفارق المكان والزمان المطلقين وكذلك لا يفارق العرَض المطلق فما الفرق بينه وبين كون العرض

في الموضوع فنقول إن معنى قولنا ولا يمكن مفارقته عما هو فيه أن الشيء لشخصيته يقتضي ذلك المحل وهذا بخلاف وجود الجسم في المكان والزمان المطلقين لأن الأمور الكلية لا وجود لها في الخارج[1] وما لا يكون موجوداً في الخارج امتنع أن يوجد فيه الجسم في الخارج وكلامنا في كون العرض في الموضوع وجوداً خارجياً لا وجوداً ذهنياً وعلى أن بعض الأجسام يمتنع وجوده في المكان وهو الجُرْم الأقصى وكذلك الجسم حين ما يحصل في الآن لا يكون حاصلاً في الزمان.

فإن قيل الأجسام الإبداعية يمتنع عليها مفارقة أمكنتها[2] الخاصة فلتكن أعراضاً فنقول الفرق هو أن الأعراض إنما تتشخص بسبب موضوعاتها المعينة وأما الإبداعيات فليس تشخُّصها لحصولها في تلك الأحياز فإنَّ نوعها في شخصها. فالمشخِّص لها هو طبيعة نوعها ثم إن حصولها في تلك الأحياز تابع لتشخصها فإن قيل يبطل ما ذكرتموه بموادالأجرام الفلكية فإنها موجودة في صُورها، وصُورُها متحصلة القوام وليست أيضاً جزءاً منها ولا يصح قوام تلك المادة دون ما هي فيه وهي تلك الصورة.فنقول لا نسلم أن المادة يصح أن يقال لها إنها في الصورة لأنا ذكرنا أن معنى في هو أن يكون ناعتاً للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل بالعكس.

الفصل الثالث في رسم الجوهر

الجوهر هو الموجود لا في موضوع[3] فإن قيل يلزَم منه أن يكون الله

---

(١) بناء على مذهب أرسطو في رفضه للمثل الأفلاطونية، واعتبار هذه المعاني الكلية موجودات ذهنية.

(٢) في نسخة: غير مفارقة أمكنتها الخاصة.

(٣) الجوهر: هو المقولة الأولى من المقولات العشر الأرسطيّة، وهو عنده أحق المقولات باسم الوجود، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية لأنها حالات للجوهر، وهو سابق عليها وهي تتقوم به وهو يتقوم بذاته... ويقال الجوهر على الهيولي موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض وعلى المركب من الصورة والهيولي» (تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٧٤) والجوهر يقابل العرض، باعتبار أنه من «الموجودات التي تحمل على موضوع وليست في موضوع» كالحيوان والإنسان» (تلخيص المقولات لابن رشد =

تعالى جوهراً وأيضاً فإن الجواهر الكلية موجودة في الموضوع.فنقول أما تفسير

= ص ٧٩).

والجوهر في اللغة العربية هو كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به فهو جوهر والواحدة منه جوهرة. وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته، والجوهر النفيس هو الذي تتخذ منه الفصوص وكوها وجوهر السيف فرنده، وقيل الجوهر هو الأصل أي أصل المركبات».

وقد عرفه ابن سينا من الفلاسفة الإسلاميين بأنه «هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب، قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه» (النجاة ص ١١٦) أما في «رسالة الحدود» فيقول:

حد الجوهر: هو اسم مشترك يقال: جوهر لذات كل شيء كان كالإنسان والبياض. ويقال جوهر: لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذاتٍ أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قولنا: الجوهر قائم بذاته.

ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. ويقال جوهر لكل ذاتٍ وجوده ليس في محل. ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع. وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو طاليس في استعمالهم اسم الجوهر..» (ضمن المصطلح الفلسفي. ص ٢٤٩).

وعرّفه الكندي في «الحدود والرسوم»: بأنه هو القائم بنفسه وهو حامل للأعراض لا تتغير ذاتيته موصُوف لا واصف» (المرجع السابق ص ١٩١).

ويقول لنا الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» بأن الجوهر هو كل ما يقوم بذاته كالسماء والكواكب.

ويسمي عبد الله بن المقفع الجوهر عيناً...» (المرجع السابق ص ٢١٧). وكذلك يعرفه الآمدي بأنه ـ على أصول الحكماء ـ هو الموجود لا في موضوع، والمراد بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحلُّ فيه» (المرجع السابق ص ٣٦٩).

وفي «معيار العلم» يكرر الغزالي ما قاله ابن سينا في اشتراك الجوهر وإطلاقه على عدة معان.. (ص ٣٠٠).

أما الجرجاني فيغير من بعض الألفاظ في التعريف فيقول: الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع.. (التعريفات ص ١٠٨).

أما عند المتكلمين من المسلمين فهو عند الأشعري ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلق به من محل أو غيره، وكان يختار في حد الجوهر من العبارات أنه «يكون قابلاً للون واحد وحركة واحد، لينفصل بذلك عن حدّ العرض والجسم والقديم تعالى..» (مجرد مقالات الأشعري ص ٢١٠).

وينقل لنا الإمام الجويني بعض تعاريف الأصوليين له. فمنها قول بعضهم: الجوهر ما يقبل العرض... ومنها أنه: ما يشغل الحيِّز أو المتحيز. ومنها: أنه كل جزء قال: وهذا من أحسن الحدود، ويؤول إلى المتحيز ولكنه أبين منه عند الإطلاق. وربّما عبَّر القاضي عنه فقال: الجوهر ما له حظ من المساحة. وقال المعتزلة: الجوهر ما تحيُّز في الوجود...» (الشامل في أصول الدين ص ١٤٢). أما ابن حزم الأندلسي فيعرف الجوهر في كتابه «التقريب لحد المنطق» بأنه: كل قائم بنفسه حامل لغيره» (ص ١١٥ ضمن رسائل ابن حزم ـ الجزء =

قولنا أنه لا في موضوع فهو أنه ماهيته إذا وجدت كانت لا في موضوع وتحقيق ذلك هو أن الموجود لا في موضوع قد نعني به الشيء المحصَّل في الخارج مع أنه ليس في موضوع وهذا لا يصدق إلا إذا كان موجوداً في الخارج وقد نعني به الشيء الذي إذا كان موجوداً في الخارج لكان لا في موضوع وهذا المعنى يصدق سواء كان في الخارج أو لم يكن مثاله يقال للسكين إنه قاطع فإنه إن عني به أنه في الحال قاطع فذلك يكذب عليه عندما لا يكون قاطعاً وإن عني به أنه الذي يكون بحيث يقطع إذا وجد المُنفَعِل[1] فذلك يصدق عليه سواء كان قاطعاً بالفعل أو لم يكن ونحن إذا قلنا للجوهر أنه الموجود لا في موضوع عنينا به المعنى الثاني وإلا لما كان يمكننا أن نحكم على شيء بالجوهرية إلا إذا علمنا وجوده في الخارج وليس كذلك وإذا تحقق ذلك فنقول أما الصُّوَر الكُلية الموجودة في الأذهان فهي وإن كانت عند ما تكون

= الرابع).

ويعتبر أبو البقاء الكفوي «أن الجوهر والذات والماهية والحقيقة ألفاظ مترادفة» وأن «المشهور فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة، وبين المتكلمين هو بمعنى المتحيز بالذات. ومعنى القيام بنفسه أن يصح وجوده من غير محل يقوم به، لا ما يستغني وجوده عن غيره كما قاله الأشعري حتى قال: لا قائم بالنفس إلا الله، فأنكر قيام الجواهر بنفسها.

واسم الجوهر ليس باسم لمطلق الوجود بل هو اسم لموجود يتركب منه ومن غيره الجسمُ، أو لما هو قابل للأعراض... ثم الجوهر ممكن الوجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز عن المتكلمين. والمتحيز: الشاغل للحيِّز الذي هو عند المتكلمين الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان ذا خلاء كداخل الكوز للماء. وقد يذكر - أي الجوهر - ويراد به أحد أمور أربعة.

الأول: المتحيز الذي لا يقبل القسمة، هذا على قول من يثبت الجوهر الفرد.

الثاني: هو الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها.

الثالث: أنه الماهية التي إذا وُجدت في الأعيان كانت في موضوع أي ذات.

والرابع: أنه الموجود الغنيّ عن محلٍ يحل فيه...».

(الكليات - ج ٢/١٦١ - ١٦٣).

وللجوهر تعريفات أخر عند المحدثين.. راجع: الموسوعة الفلسفية العربية ٣٤٥ - ٣٤٧، والموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال ويودين ص ١٧١ والمعجم الفلسفي - جميل صليبا ١/٤٢٤ - ٤٢٧، والمعجم الفلسفي - لمجمع اللغة العربية ص ٦٤، ومعجم لالاند (الفرنسي) ص ١٠٤٨ - ١٠٥٢

(١) المنفعِل هنا أي الشيء الذي ينقطع بالسكين.

ذهنية فهي في موضوع إلا أنه يصدق عليها أنها لو كانت في الخارج لكانت لا في مَوْضُوع فحينئذ تكون جوهراً. وأما الباري تعالى فلا يَصْدق هذا المعنى عليه لأن هذا المعنى إنما يتحقق إذا كان للشيء ماهية مغايرة للوجود حتى يُحكم عليها بأنها عند عُروض الوجود لها تكون لا في موضوع وذلك كاذب على الباري. وهذا الجواب مبني على أن وجود الباري نفس ماهيته[1].

الفصل الرابع في أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس أم لا

الأكثرون على أنه محمول على ما تحته حَمْل المقوِّم المُتقوِّم المُقول في جواب ما هو؟ بحال الشركة أي حَمْل الجنْسِ على أنواعه.

والأقلون على أنه محمول حمل اللوازم الغَير المقوِّمة[2] والحق مع

---

(١) لا يجوز أيضاً إطلاق اسم الجوهر على الله سبحانه وتعالى لعدة أسباب:
أولاً: لأن الأسماء توقيفية على النص، من القرآن أوالسنة الثابتة.
ثانياً: لأننا إذا عدلنا عن الأسماء الشرعية المنقولة، لم يبق لنا إلا الأسماء المصطلح عليها إما بالوضع أو بالعرف، أما بأصل وضع اللغة فقد عرفت أنه لا يطلق لفظ الجوهر عند العرب على الله سبحانه، وأما بالعُرف فالجوهر اصطلاح عند قوم معينين هم الفلاسفة، فلا يجوز نقله للاستعمالات الشرعية، لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، حيث إن خطاب الشارع خطاب عام للإنسان لا خطاباً خاصاً لفئة.
ثالثاً: لأن الأسماء الحسنى لها تعلق بالإنسان من طرف، ولذا قوله تعالى: ﴿**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها**﴾ بينما لفظ جوهر، فيه نظر للوجود من حيث أنه وجود.
رابعاً: لأن اللفظ عربي التركيب، وغير عربي المعنى أي أنه مترجم، أو معرّب عن اللغات غير العربية كاليونانية والسريانية. وإنما نتعبد الله عز وجل باللسان العربي المبين.
خامساً: عدم خضوع مفهوم الألوهية لمقياس المقولات العشر الأرسطية. وبطلان القياس أصلاً بين الغائب والشاهد بالنسبة لله عز وجل، والموجودات.
ثم إن الجوهر على قولٍ جنسٌ عالٍ، والله تعالى ليس جنساً عالياً مقولاً على كثيرين.. وقل مثل ذلك في اعتباره الجزء الذي لا يتجزأ والجسم... على قول المتكلمين.

(٢) يعرف هذا بإدراك الفرق بين اللازم والمقوِّم. أما اللازم فهو: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء (التعريفات للجرجاني). وأما المقوِّم فهو «الشيء الذي يدخل في ماهيته فتلتئم ماهيته منه ومن غيره (منطق المشرقيين ـ ابن سينا).
ويُفرِّق الغزالي بينهما قائلاً:
«كل معنى ينسب إلى شيء فإما أن يكون ذاتياً له مقوِّماً لذاته، أي قوام ذاته به، وإما أن =

الأقلين وإن كانت حجتهم فيه ضعيفة فلنذكرها ثم نبين ضعفها ثم نردفها بالحجج الحقة فيه. فنقول تمسكوا فيه بوجوهٍ خمسة: الأول أن الجَوْهرَ هو الموجود لا في مَوْضوع، والموجود غير داخل في شيء من الماهيات ولا في موضوع أيضاً، غير داخل لكونه سلبياً وإذا لم يجز دخول واحد منهما في الماهية لم يجز أيضاً ذلك عند تقيُّد أحدهما بالآخر. الثاني لو كان الجوهر جِنْساً وهو مقول على واجب الوجود فيكون لواجب الوجود جنس فذاته مركبة من الجنس والفصل الثالث لو كان الجوهر جنساً وهو مقول على العقول والنفوس لكان امتيازها عن الأجسام بِفَصْل مقوِّم لها فيكون المعلول الأول مركباً فيكون قد صدر عن واجب الوجود الأحديّ الذات أكثر من الواحد. الرابع لو كان الجوهر جنساً لكان أقل أحواله أن يكون مقولاً على ما تحته بالتواطؤ وليس كذلك فإن الجواهر المفارقة أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من الأجسام وهي أولى بالجوهرية من الهيولي. الخامس كليات الأجسام غير متساوية لجزئياتها في الماهية فلو كانت الجوهرية من الأمور المقومة لكانت متساوية فيها وهو باطل فنقول أما الوجه الأول فهو مبني على أن المفهوم من رسم الجوهر أنه الذي يحصل وجوده ومع ذلك لا يكون في موضوع وقد بينا أنه ليس المراد ذلك بل هو الذي لو اتصف بالوجود الخارجي كان بريئاً عن الموضوع. وأما الثاني فحلُّه ما بيَّنا أن الجوهر على الوجه المذكور لا يتناول واجب الوجود. وأما الثالث فإنا نبين بعد ذلك ما بينا أنه ليس إيجاد النوع هو أن يوجد الجنس ثم يوجد الفصل ثم يضم أحدهما إلى الآخر بل إيجاد الجنس هو نفس إيجاد النوع لا أنه مغائر له وأيضاً فهبْ أنَّ إيجاد الجزء الجنسيّ متقدم لكن المؤثر يؤثر في الفصل المؤثر في تقويم الجنس فيكون تأثيره في الجنس بواسطة الفصل وذلك لا استحالة فيه من البسيط وأيضاً فالحق عندنا أنه لا استحالة في صدور أكثر من الواحد من البسيط. وأما الرابع فحله أنه ليس بعضُ الجواهر أَوْلى بالجوهرية من

= يكون غير ذاتي مُقوِّم، ولكنه لازم غير مفارق. وإما أن يكون لا ذاتياً ولا لازماً، ولكن عرضياً...» (معيار العلم ص ٩٥) ويقسمون اللازم إلى لازم للماهية، وإلى لازم للوجود، وإلى لازم بيِّن ولازم غير بيِّن راجع المعجم الفلسفي - د. جميل صليبا ٢/٢٦٢.

البعض بل بعضها أوْلى بالوجود الخارجي من البعض. وقد قلنا إن الوجود الخارجي ليس داخلاً في مفهوم الجوهرية فما هو الجوهرية لا تفاوت فيها بالتقدم والتأخر وأما التقدم والتأخر فعائدان إلى الوجود وهذا كما قلنا في الأعداد فإن الناقص متقدّم في الوجود على الزائد لكن ذلك التقدم لما لم يكن في العددية بل في الوجود لم يقدح ذلك في كون العدد جنساً فإنه ليس كون الثلاثة عدداً لأجل كون الاثنين عدداً وان كانت الثلاثة إنما كانت موجودة لأجل كون الاثنين موجوداً. وأما الخامس فحله ما بيِّناه.

وإذا عرفت ضعف هذه الأدلة فلنذكر المعْتَمد وهو أربعة: الأول الجوهر لو كان جنساً لكانت الأنواع الداخلة فيه يمتاز بعضها عن البعض بفصول وتلك الفصول إما أن تكون في ماهياتها جَواهر أو لا تكون فإن لم تكن كانت أعراضاً وذلك مُحال لأن العرض قوامُه بالجوهر وما يتقوَّم بالشيء لا يكون مقوِّماً له، فتعيَّن أن يكون جوهراً. فقول الجوهر عليه إما أن يكون قول الجنس أو قول اللَوازم فإن كان قول الجنس كان الفصل مساوياً للنوع في التقوم بطبيعة الجنس فيحتاج إلى فصل آخر ويلزم التسلسل وان كان مقولاً قول اللَوازم الخارجية فذلك هو المطلوب.

الثاني أن النفس الإنسانية جوهرٌ مجرد قائم بنفسه وسنستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسباً.

والحكماء اتفقوا على ذلك بل زعموا أن علمها بنفسها هو نفسُ نفسِها وذاتِها وإذا كان كذلك فكان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلاً دائماً ويكون أوَّلياً.ولما لم يكن كذلك ثبت أن الجوهرية غير داخلة في ماهيتها بل هي من جملة لوازمها.فإن قيل هب أن علم الإنسان لوجود نفسه غير مكتسب لكن لم لا يجوز أن يكون علمه بماهية نفسه مكتسباً؟ والجوهرية غير مقومة لوجود النفس بل لماهيتها وإذا كان العلم بماهيتها مكتسباً جاز أن يكون العلم بجوهريتها مكتسباً فنقول هذا باطل على أصول الحكماء لأنهم اتفقوا على أن علم الإنسان بنفسه هو نفس نفسه فإنه لو كان زائداً على نفسه لوجب أن تكون في نفسه صورة مساوية في نوعيته لنفسه ويلزم منه اجتماع المِثلين وهو محال وإذا كان كذلك وجب أن يكون علمه بحقيقته هو نفسُ حضورِ

حقيقته لحقيقته فإذاً علم النفس بحقيقتها يجب أن يكون حاضراً أبداً وإذا كان كذلك توجه الإلزام.

الثالث أنا إذا قلنا للجسم إنه جوهر فها هنا أمور ثلاثة: أحدها استغناؤُه عن الموضوع. وثانيها كون الماهية عِلَّة لذلك الاستغناء بشرط الوجود. وثالثها الماهية التي عرضت لها هذه العلية فإن فسَّرنا الجوهرية بالاستغناء عن الموضوع لم يكن جنْساً لأن الاستغناء عن الموضوع معنى سلبي. وإن فسرناهَا بكَوْن الماهية عِلّة لذلك الاستغناء بشرط الوجود لم يكن ذلك أيضاً معنى سلبياً لأن عِلِّية الماهية حُكم من الأحكام تلحق الماهية بعد تمام تحققها فإن الشيء ما لم تتحقق ماهيَّتهُ استحال أن تصير ماهيته علة لشيء آخر هذا إذا سلمنا أن كون الماهية عِلة لهذا الحكم أمر ثبوتي مع أن الحق أن ذلك لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً لأنه لو كان اقتضاء العلة معلولها وصفاً ثبوتياً زائداً عليها لكان اقتضاؤها لذلك الوصف الثبوتي أيضاً زائداً عليها ويلزم منه التسلسل. ومع القول بجوازِه فالمقصود حاصل فإنا نقول هذه الماهية هل تقتضي بما هي هي أمراً أوْ لا تقتضي؟. فإن لم تقْتضِ كان ذلك إخراجاً للماهية عن العِلية وإن اقتضتْ لم يكن بين الماهية وبين ذلك المقتضى متوسِّط وإلا لكان ذلك المقتضى مقتضى للمتَوسِّطِ لا للماهية مع أنا قد فرضناه مقتضى للماهية هذا خُلْف. فثبت أن كون الماهية عِلَّة الاستغناء يمتنع أن يكون وصفاً ثبوتياً فضلاً عن أن يكون معنى جِنْسياً.

وأما إن فسرنا الجوهرية بالماهية التي عرَضت لها تلك العلية فنقول من المحتمل أن يكون مَعْروض هذه العلية في الجسم خصوص كونه جسماً وفي العقل خصوص كونه عَقْلاً فإن الماهيات المختلفة يجوز أن تكون مشتركة في لازم واحد. وإذا كان ذلك محتمِلاً لم يكن هناك أَمْرٌ مشترك فكيف تُجعل الجوهرية جنساً مع أن أدنى مراتبه أن يكون هناك وصفاً مشتركاً فيه. الرابع هو أن الماهية التي يقال عليها أنها جوهر إما بسيطة وإما مُرَكَّبة، فإن كانت بسيطة فهي غير داخلة أصلاً تحت جنْس لأن الداخل تحت جِنْس لا بدَّ وأن يكون امتيازُه عن النوع الآخر الداخل تحت جنسه بفصل فحينئذ تكون ماهيته

مركبة وقد فَرضناها بسيطة هذا خُلْف. فإذاً الماهية البسيطة غير داخلة تحت الجنس أصلاً وهي داخلة تحت الجَوْهر فيجب أن لا يكون الجوهرُ جنساً. وأما إن كانت الماهية التي يقال عليها الجوهر لا تكون بسيطة بل مركبة وقد عرفت أن كُلَّ مركب ففيه أجزاء بسيطة وكل واحد من تلك الأجزاء إما أن يكون غنياً عن الموضوع أو لا يكون، فإن لم يكن كانت مقوِّمات الجوهر غير غَنِيَّة عن الموضوع والمتقوِّم بما لا يكون غنياً عن الموضوع لا يكون غنياً عن الموضوع. فالجوهر لا يكون غنياً عن الموضوع هذا خُلْف. وإن كانت تلك الأجزاء البسيطة غنية عن الموضوع فحينئذ يَصْدق عليها كونها جوهراً ويكذب عليها أنها تحت جِنْس لما بيَّنا أن البسيط لا يكون تحت جنس فيلزم من ذلك أن لا يكون الجَوْهر مقولاً على ما تحته قول الجنس فهذه جملة ما نقول في بيان أن الجوهر ليس بجنس لما تحته. وأما المثبتون لكونه جنساً فليس لهم شبهة في ذلك فضلاً عن حجة حتى نحتاج إلى القَدْح فيها.

الفصل الخامس في بيان أن كليات الجواهر جواهر

الجوهر بأقسامه الخمسة[1] قد يكون كلياً[2] وقد يكون جُزئياً وكما أن

(١) أقسام الجوهر الخمسة ذكرها الرازي في «المحصَّل» فقال: الجوهر إما أن يكون في المحل وهو الصورة، أو يكون محلاً وهو الهيولي، أو مركباً من الصورة والهيولي وهو الجسم فقط بالاستقراء أوْ لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما وهو إما:
أن يكون متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير وهوالنفس، أو لا يكون وهو العقل» (ص ١٢٥).
ويستدرك الإيجي على هذا التقسيم فيقول ـ بعد أن يعتبره تقسيم الحكماء ـ «قلنا: الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم أولاً، فأما جزؤه فإن كان به الفعل فصورة وإلا فمادة، وإن لم يكن جزءاً فإن كان متصرفاً فيه فنفس وإلا فعقل.
وقال المتكلمون: لا جوهر إلاالمتحيز.. فإما أن يقبل القسمة وهو الجسم أولا يقبلها وهو الجوهر الفرد» (المواقف ص ١٨٢).

(٢) ينقسم اللفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه إلى: جزئي وهو ـ كما يقول الإمام الغزالي رحمه الله ـ ما يمنع تصور معناه عن وقوع الشركة في معناه كقولك: زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وإلى كلي، والكلي هو والذي لا يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه كقولك «الإنسان» و «الفرس» و «الشجر» وهي أسماء الأجناس والأنواع والمعاني الكلية العامة.. (معيار العلم ص ٧٣) وانظر «المبين» للآمدي ص ٣١٨.

الجزئيات جواهر فكذلك الكليات وبراهينه ثلاثة: الأول قد عرفت أنه ليس كونه جوهراً هو أنه في الخارج وليس في موضوع، بل جَوْهريته كونه بحال متى وجد في الخارج كان لا في موضوع وظاهر أن الصور الكلية الذهنية المطابقة للجواهر لها ماهِيّات تلك الماهيات متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع فإذاً الكليات جواهر. الثاني أن الكليات تُحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهُوهو ولا شيء من الأعراض تحمل على الجواهر بهُوَ هو فإذاً لا شيء من كليات الجواهر بأعراض فهي إذاً جواهر. الثالث: جوهرية الشخص إن كانت لأنه ذلك الشخص وجب أن لا يكون ما عدا ذلك الشخص جوهراً وإن لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب أن تكون تلك الماهية جوهراً كيف ما وُجدت.

وفي هذه الحجة نظر لأنا إذا جعلنا شخصية زيد علة لجوهريته لا يلزم ارتفاع الجوهرية عند عدم شخصية زيد لأن المعلول الواحد النوعي يجوز أن تكون له علل كثيرة كما سيأتي.

واحتج من اعتقَد الجوهر جنساً لما تحته بأن الماهية لو كانت إنما تصير جوهراً عند وُجودها في الأعيان ووجودها في الأعيان أمر عرَضي لزم أن يكون عروض العارض للماهية سبباً لثبوت وصف ذاتي له وذلك محال ولكان زواله سبباً لزوال الأمر الذاتي وذلك أيضاً مُحال فإذاً كليات الجواهر جَواهر.

الفصل السادس في أن الجزئيات أولى بالجوهرية من الكليات

يجب أن تعلم أن الأَوْلي مغاير للأَوَّل فإن الذي يكون ثُبوت المَحْمول له قبل ثبوته لغيره هو الذي يكون حمل ذلك المحمول عليه بالتقدم والتأخر، مثل الوجود فإنه للواجب أوَّلاً وللممكن ثانياً. فأما الأولي فهو الذي تكون اللواحق والكمالات العارضة له لما هُوهُو أكثر مما لغيره بعد تساويهما في الماهية وذلك التفاوت إما لتخلف شَرْط أو لتحقق مانع. ثم إنا قد بينا أن الجزئيات ليست قبل الكليات في الجوهرية بل هي أولى بالجوهرية على التفسير المذكور وذلك من أربعة أوجه:

الأول من جهة الاستغناء والحاجة فإن الكُلي محتاج إلى الشُّخص إذ لولا الشخص لما كان لِلكُلّي وجود، والشخص غني عن الكلي فإن الكلي هو المقول على كثيرين ولو احتاج الشخص إلى الكلي لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مَقولاً عليهما.

الثاني تقدُّمه بحسب استقرار الأمر المعتبر في الجوهرية وهو الوجود لا في موضوع، فإن الجوهرية هي كون الماهيَّة بحيث إذا وجدت كانت لا في موضوع والأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها بعد ذلك.

الثالث من حيث الفضيلة وهو أن القَصْد في التكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصاً ليمكن أن يَحْصل في الأعيان.

الرابع السبق إلى التسمية لأن أول شيء عُرِفَ أنه لا في موضوع هو الأشخاص الجزئية.

واعلم أن للكُلِّيات تفاوتاً في ذلك فالأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس فإنها أشد مشاركة للأشخاص من الأجناس فتكون نسبة الجنس إلى النوع كنسبة النوع إلى الشخص فالأجناس تسمى الجواهر الثالثة[1] لهذا السبب. واعلم أنا إذا قُلنا الجواهر المحسوسة أولى بالجوهرية من المعقولة فلا نعني بالمعقولة إلا الكُليات المحسوسة.وأما الأشخاص العقلية المجردة المفارقة فلا يخفى عليك أنها أَوْلَى بالجوهرية من الأشخاص المحسوسة.وكيف لا وهي

---

(١) في «تلخيص كتاب المقولات» لابن رشد: «والجواهر صنفان أُول وثوانٍ. فأما الجوهر الموصوف بأنه أوَّل ـ وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم ـ فهو شخص الجوهر الذي تقدَّم رسمه أعني الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه.

وأما التي يقال فيها أنها جواهر ثوان فهي: الأنواع التي توجد فيها الأشخاص على جهةٍ شبيهةٍ بوجود الجزء في الكل وأجناس هذه الأنواع أيضاً.

فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول، والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثواني». (ص ٨٦ ـ ٨٧). وانظر تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ١٧٤ ومنطق أرسطو لبدوي: ١/٣٧.

أسبابها في الوجود وحيث كانت أسباباً لها في الوجود كانت غنية عنها فكان معنى الاستغناء الذي هو مُعتبر في الجوهرية لها أتمّ[1]. وأما الفصول فأما المنطقية فهي جَواهر لأنها محمولة على الجواهر حَمْل هوهو. وأما البسيطة كالنُطق فهي أيضاً جواهر لأنها مقومات للأنواع التي هي جواهر ومقوِّم الجوهر جوهر ولقائل أن يقول هذا باطل بالبياض فإنه جزء الأبيض المحمول على الجوهر مع أنه ليس بجوهر.

الفصل السابع في أن الجوهر لا ضِدَّ له[2]

هذه المسألة إنما تشكل في الجواهر الصُورية. ولقد توسط الشيخ وبيَّن أنه نزاع لفظي فإنا إن شرطنا الضِّدين أن يكون تعاقُبهما على الموضوع فليست الصور بمتضادة، إذ ليس لها موضوع وإن لم نشترط ذلك بل حكمنا على كل معنيين يتعاقبان على المحلِّ سواء كان المحل موضوعاً أو هيولي فالصور متضادة كالنارية والمائية والأرضية والهوائية.

الفصل الثامن في أن الجوهرَ مقصودٌ إليه بالإشارة[3]

قيل الإشارة دلالة حِسِّية أو عقلية إلى الشيء لا يُشركه فيها غيره والإشارة إلى الأعراض إنما تكون بعد تميزها وتميزها على ما علمت معلول المادة فإذاً الإشارة إليها بعد الإشارة إلى تلك المادة.

فإن قيل أليس أن تشخص المادَّة معلولُ الأعراض التي تكتنفها فحله سيأتي في بابِ العِلْم.

---

(١) يقول ابن رشد في المرجع السابق؛ «والأنواع من الجواهر الثواني أولى بأن تسمى جوهراً من الأجناس لأنها أقرب إلى الجواهر الأول من الأجناس...» (ص ٨٩)، أيضاً منطق أرسطو ـ بتحقيق بدوي ـ كتاب المقولات نقل إسحاق بن حنين ـ ١/ ٣٧.

(٢) قال ابن رشد في «تلخيص المقولات»:
«ومما يخصّ مقولة الجواهر أنه لا مضادّ لها. فإنه ليس يوجد للإنسان ولا للحيوان مضادّ...» (ص ٩٥)، منطق أرسطو ـ المقولات ـ ١/ ٤٠ ـ ٤١.

(٣) راجع الفصل الحادي عشر من المرجع السابق (ص ٩٤): «وقد يظن أن كل جوهر فإنه إنما يدل على الجوهر المشار إليه وهو الشخص...» قارن منطق أرسطو ـ ١/ ٤٠.

وأمـا الإشارة العقليـة فهي لا تتناول الأعـراض الشخصيـة إلا من جهـة العلم بأسبابها والشيءُ إذا عرف بأسْبابه كان كُلياً كما سيأتي تحقيقه والكلي لا يمكن الإشـارة إليه لأنـه أمر يُمكن وقـوع الإشتراك فيـه والإشارة تنـافي ذلـك وذلـك يُنبهُك على أن كُليـات الجواهـر أيضاً ممـا لا يمكن الإشارة إليهـا وأما الكلام في أن العقل هـل يمكنه الإشـارة إلى موجـود مُجرَّد بحيث يفـرزه عما يساويه في نوعيته لَوْ وُجد فسيأتي.

الفصل التاسع في بيان أن الجَوْهر هُوَ القابل للأضداد الغير الإضافية لاستحالته في ذاته لا على سبيل التَبَعيَّة لغيره[1]

واحْتَرزنا بذلك عن الظن والقول.فإنهما يتغيّران عن الصدق إلى الكذب تبعاً لتغيُّر المظنون والمُخبرَ عنه، ومـع ذلك فـلا يتغير ذاتُ الـظن وإنما يتغيـر نِسْبتُه وإضافتـه وهذه الخـاصية غيـر حاصِلة في الجَـواهر العقليـة لبُعدهـا عن التغير والانفعال ولا في الجَـواهر الكُليـة لأن الكُلِّي مشتمل على كـل شخص ولا يصدق أن كل شخص أبيض أو أسود.

فإن قيل العَرض الكُلِّي يقبل الضِّدين كاللون يقبـل البياضيـة والسواديـة فنقـول اللَّوْن الذي هـو حِصَّة السـواد يمتنع أن يبقى عنـد زوال السَّوَاديـة عنه حتى يتصِّف بفصْـل البياض نعم إنمـا يقـال اللون يقبـل الضِّـدَّين إمـا بمعنى بعض وبعض وإما بأن تُجَرَّد اللونية في الوهم فيكـون قابلاً لأيِّ الفصلين شئنا منهمـا.وليس الكـلام فيـه إنمـا الكـلام في شيء مُحصَّـل في الخــارج يقبـل الضِّدين ولو كان اللون في الخارج يقبل السواد تارة والبياض أخـرى لما كـان سواداً و بياضاً بل مسوداً ومبيضاً وهذا باطل وإذ قد استوفينا خـواص الجواهـر فلنذْكُر خواصَّ الأعْراض.

(١) قارن المرجع السـابق (الفصـل الرابـع عشر): وقـد يظن أن أولى الخـواص بالجـواهر هـو أن الواحد منها بالعدد هو بعينه القابل للمتضادات.. . الخ ص ٩٦ ـ ٩٧ منطق أرسطو ٣٨/١.

الفصل العاشر في أن العَرَض ليس بجنْس

المشهور والحق متطابقـان على ذلك وبـراهينه ثـلاثة: الأول أنـا نتصور مـاهيَة السـواد والبياض والخطّ والسَّطْح ونشكّ في كـونها أعـراضـاً ولـولا أن العَرَضية أمر غير مقوم لامتنع ذلك.

الثـاني أن العرضيـة عبـارة عن نسبـة الشـيء بـالحُلول إلى المـوضـوع والطبائع الجنسية لا بد وأن تكون مسنـدة[1] إلى أمور داخلةٍ في الـذات لا إلى نِسَب عارضة للذات.

الثالث أن العرضية مقولة على ما تحتهـا بالتشكيـك والجنس غير مقـول على ما تحته بـالتشكيك فـوجب أن لا يكون جنسـاً. بيان الصغـرى أن بعض الأعراض تعلقه بالموضوع آكد من البعض فإن النِّسَب والإضافات أشد حـاجة إلى الموضوع من البعض فإذاً العرض يكون مقولاً على ما تحته بالتشكيك.

واعترض على هذا واحد من أهل العلم فقال أليس أن الحكماء[2] قـالوا إن بعض الجواهر وإن كان قبل البعض ولكن ذلك التقدم لما كان في الـوجود لا في الجـوهريـة لم يلزم إخراج الجـوهر عن أن يكـون جنساً وكـذلك بعض الأعداد وان كان متقدماً على البعض ولكن لما كان ذلك التقدم في الـوجود لا في معنى العددية ولم يلزم إخراج العدد عن أن يكون جنساً فكذلك ها هنا لم لا يجـوز أن يقال الأعـراض كلها متسـاوية في حمـل العرضيـة عليها ويكـون التفاوت عائداً إلى وجوداتها وعلى هذا التقدير لا يلزم أن يكون العرض مقـولاً على ما تحته بالتشكيك.

وأجيب عنه فقيل هذا إنما يلزم إذا كان للعرَضية مفهوم آخر سوى كـونه موجوداً في الموضوع فإذا لم يكن للعرضية معنى سوى وجـوده في الموضـوع فمتى وقع التفاوت فيه فقد وقـع التفاوت في نفس مفهـوم العرَضيـة. وللقائـل

---

(١) في نسخة: مشيرة.

(٢) في نسخة: العلماء.

الأول أن يقول ليس من شرط كون العرض عرضاً أن يكون موجوداً في الخارج ويكون مع ذلك في موضوع بل من شَرطِه أن يكون بحال متى كان في الخارج كان في موضوع، كما قلتم في الجوهر إنه ليس عبارة عما وُجد في الخارج غنياً عن الموضوع بل الذي إذا وُجد في الخارج كان غنياً عن الموضوع فعلى هذا كون العرض عرضاً مغايرٌ لوجوده وعند هذا تعود المطالبة.

الفصل الحادي عشر في استحالة الانتقال على الأعراض(١)

البرهان المشهور فيه أن العرض لا يَخْلُو إما أن يكون محتاجاً إلى الموضوع أو لا يكون فإن لم يكن محتاجاً إلى الموضوع امتنع أن يعرِضَ له ما يُصيِّره محتاجاً إلى الموضوع فإن الغنيَّ بذاته لا يَصير محتاجاً إلى شيء آخر لأجل عارضٍ يعرض له، وإن كان محتاجاً فلا يخلو إما أن يكون محتاجاً إلى موضوع مُعيَّن أو موضوعٍ غير معين ومُحال أن يكون غير مُعيَّن لأن الشيء المعين لا يقتضي أيَّ شيءٍ كان فإذاً لا بد له من موضوع معين فإذاً خصوصيته متعلقة بذلك الموضوع فإذاً يمتنع أن يفارق ذلك الموضوع.

ولقائل أن يقول: إن هذا يبطل بالجسم المعين فإنه لا بد وأن يكون له حَيِّز معيَّن ووضع ومع ذلك فلا يستدعي حيِّزاً معيناً شخصياً بحيثُ يمتنع انتقاله عنه وأيضاً فالمادة محتاجة إلى صورة لكن لا إلى صورة معينة بل إلى أي صورة كانت فلم لا يجوز أن يكون العرض كذلك وأيضاً فلم لا يجوز أن

---

(١) قال في «المحصل»: اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الأعراض، لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حيِّز بعد الحصول في حيز آخر، وذلك إنما يُعقل في المتحيز والعمدة المشهورة أنا لو قدرْنا العرض خالياً عن جميع الأوصاف اللازمة فإما أن لا يحتاج حينئذٍ إلى المحل أو يحتاج والأول باطل لأنه حينئذٍ يكون غنيا بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه، لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض، وإن احتاج فإما أن يحتاج إلى محلٍ مبهم وهو محال لأن مقتضى الوجود في خارج موجود في الخارج، والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج، أو إلى محلٍ معين فيلزم استحالة مفارقته عنه وهو المطلوب» (ص ١٦٠) وانظر «المواقف» ص ١٠٠.

يقال العرَض محتاج إلى الموضوع وهو من حيث هو كذلك مُتعين في طبيعة نوعِه غير مبهم.فأما وحدته الشخصية فغير محتاج إليها.والحاصل أن الإبهام في الوحدة بالشخصية والحاجة إلى الوحدة بالنوعية.فما هو المحتاج إليه متعين وما هو غير متعين غير محتاج إليها. وأيضاً فإن النفس الناطقة محتاجةٌ في حُدوثِها إلى مادة مُتعَيِّنة مع أنها إذا فارقت تلك المادة لا تُعدم، فلم لا يجوز أن يكون ها هنا كذلك؟ والأولى بنا أن نحرر هذا البرهان على وجه يسقط عنه هذه الاعتراضات.

فنقول العرَض المعين لا شك أن تعينه أمر زائد على ماهيته كما ثبت، وذلك التعين إما أن تقتضيه الماهية لنفسها، أو لشيء من لوازمها، أو لأمرٍ غير لازم.والقسمان الأولان يُوجِبان أن يكون نوعه في شخصه لكنه ليس كذلك وأيضاً يلزم أن يكون قائماً بذاته مُستغنياً عن كُلِّ الموضوعات لأنه يستغني في تعينه بذاته عن كلِّ شيء ولما بطل ذلك ثبت أن تلك الخصوصية لها عِلَّة من الخارج، وهي إن كانت محله امتنعت مفارقتهُ عَنْها، أو حالَّة فيه فيكون هو مكتفياً في وجوده بموجده وفي تشخصه بما يحلُّ فيه فيكون غنياً عن المحل فلا يكون عارضاً هذا خُلْف، أوْ لا حالاً فيه ولا مَحلاً له فيكون نسبته إليه كنِسْبته إلى غيره فلا تكون علته الشخصية معيَّنة وقد عرفت أن علة تلك الخصوصية هي المادة المتعيِّنة المكنونة بالأعراض الشخصية السابق وجودها على وجود هذا الحادث بالزمان وإذا ثبت أن علة خصوصيَّة العرض المعين هي تعلقه بالموضوع المعيَّن فإذا فارقت تلك المادة فقد بطلت علة خصوصيته فتبطل خصوصيته. وتخرَّج على هذا الإشكالاتُ المذكورة. أما الجسْم المُعيَّن فتعينه لتعيُّن الصورة المتعينة لمادته المتعينة لتعين الصورة السابقة وعلى هذا الترتيب لا إلى أول[1] ولما لم يكن تعين الجسم بسبب الوضع والحيز المعين لا جرم أمكَنه أن يفارق.وأما المادة فإنها محتاجة إلى الصُّورة من حيث هي صورة والصُّورة من حيث هي صورة أمْر مُعيّن فإن قالوا لم لا يجوز أن

---

(١) لا إلى أوَّل: أي في سلسلة متعاقبة لا أول لها من تعينات الصُّوَر.

يَكُون العرَض محتاجاً إلى الموضوع من حيث هو موضـوع وهو من حيث هـو كذلك معيَّن؟ فنقول هذا هو الشَّك الثالث. وحلُّه أنَّ مبدأ وجودِ المادة ليس هُو بشيءٍ من هذه الصُّوَر بل العَقْل الفعَّال[1] وهو مـوجود متعين الـوجود متشَخِّص وهذه الصُّور شرائط في إمكان تأثيره في استبقـاء هذه الهيـولي ومن الجائـز أن يكون المؤثر معيناً ويكون تأثيره مـوقوفـاً على أمور كثيـرة باعتبـار وجه مشتـرك حتى إن أيَّ واحد منها حَصـل كفى. وأما هـا هنا فقـد بينا أن الـذي هو سبب

---

(١) العقل الفعال أحد أنواع العقـول في الفلسـفة قـديماً. وقـد عرَّفـه ابن سـينا في رسـالة الحـدود بأنه ـ من جهة ما هو عقل ـ «جوهرٌ صوري ذاتهُ ماهية مجـردة في ذاتها لا بتجـريد غيـرها عن المادة وعن علائق المادة هي ماهية كل موجود.

وأما من جهة ما هو عقل فعَّال فهـو أنه جـوهر بـالصفة المـذكورة من شـأنه أن يخـرج العقل الهيـولاني من القوة إلى الفعـل بإشـراقـه عليـه. .» (ص ٢٤١ من المصـطلح الفلسفي. . .)

وانظر «معيار العلم» فقد كرر الكلام نفسه (ص ٢٨٩).

ويعرفه الخوارزمي بأنه: «القوة الإلهيـة التي يهتدي بهـا كل شيء في العـالم العلوي والعالم السفلي من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير الناطق، والإنسـان، لاجتلاب مصلحتـه وما به قوامه وبقاؤه، على قدر ما تهيأ لـه وعلى حسب الإمكان. وهـذه القوة التي في الأشيـاء التي في العالم الطبيعي تُسمى الطبيعة» (المصطلح. . . ٢٠٩).

ويميِّز الفارابي بين ستة أنواع من العقـول ـ في رسالتـه في العقل ـ جعـل في أحد أقـسـامها: العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثـة من كتاب «النفـس» والـذي جعله أرسطوطـاليس على أربعة أنحاء: عقل بالقوة وعقل بالفعل ـ وعقل مستفاد وعقل فعّال. فالعقل الفعال هو «صـورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون في مادة أصلاً» وهو الذي ينقل العقل البشـري من القوة إلى الفعل (انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ص ١٧١ ـ ١٧٣).

فالعقل الفعال يعنى بعالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفسـاد. وفي «عيون المسـائل» يعتبر الفارابي العقـل الفعال هـو «سبب وجود الأنفس الأرضيـة من وجه وسبب وجـود الأركان الأربعة (أي الماء والهواء والنار والتراب) بوساطة الأفلاك من وجه آخـر» (عن تاريـخ الفلسـفة العربية لحنا الفاخـوري وخليل الجـر ١١٨/٢). وهو آخـر العقول المفارقة والسماويـة، وفي «المدينة الفاضلة» يذكـر لنا أن المعقـولات التي بالقـوة معقولات بـالفعل إذا حصلت معقـولة بالفعل وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة» (تاريخ الفلسفة العربيـة د. جميل صليبا ص ١٦١).

ويخصص لنا ابن سينا فصلاً في «النجاة» ليبحث فيه «ترتيب وجود العقول والنفوس السـماوية والأجرام العلوية» يشرح فيه نظريته في العقول وترتيبها (ص ٣١٠ ـ ٣١٤) كما يخصص فصلاً آخر ليبحث فيه «الاستدلال بأحوال النفس الناطقة على وجود العقل الفعال وشرحه بـوجه مـا» (ص ٢٣١).

تعيُّن العَـرَض المعيَّن هو الموضوع المتخصص بـاللواحق الجزئيـة فيمتنع أن تكون وحدته نوعية، إذِ الواحد النوعي لا يتقـرَّر في الخارج فـإذاً لا بد من أن تكون علة تعينه شيئاً معيناً تعيناً شخصياً.وأما النفوس الناطقة فإن الأبدان كانت شرائط في حُدوثها لأنها كـانت في جوهـريتها غَنِيـةً عن تلك المواد ولهـذا لـم تنطبع فيها أصْلاً وأما الأعراض فإنها كمـا احتاجت في حـدوثها احتـاجت في وجودها الحادث الذي هو تعينها إلى المـوضوعـات.فإذاً مفـارقتها عنهـا توجُب انْعدامَها.

الفصل الثاني عشر في صِحة قيام العَرض بالعَرض[1]

المشهور امتناعه، لأن المعنى بقولنـا إن (ج) حلَّ في (ب) أن جصـول (ج) في الحَيثُ والحيِّزِ الذي حصل فيه (ب) ليس على سبيـل الاستقلال بـل على طريق التبع بحصـول (ب) فيه فـإن لم يكن لُبِّ حصول في ذلـك الحيِّز على سبيـل الاستقلال لم يكن جعـل أحـد الحصـولين تبعـاً لـلآخـر أولى من العكس، فإما أن يقوم كل واحـد منهما بـالآخر وهـو محال، أو لاَ يقـوم واحدٌ منهما بالآخر وهو الحق بل هما يحصلان في ذلك الحيـز تبعاً لثـالث فيكونـان حالَّين في ذلك الثالث وذلك الثالث إن كان عرَضاً عاد الكلام الأول وإن كـان جوهراً فهو المطلوب.

---

(١) «اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بـالعرض خـلافاً للفـلاسفة» (المحصـل ص ١٦١) هكذا يقول الرازي في «المحصل» فلعله عاد عن رأيه في «المباحث».

أما حجج المتكلمين:

الأولى: أن قيـامَ الصفة معنـاه تحيُّز الصفـة تبعاً لتحيـز المـوصـوف وهـذا لا يتصـور إلا في المتحيز، والعرض ليس بمتحيز، فلا يقوم به غيره.

الثانية: العرض المقوم بـه إن قام بعـرض آخر عـاد الكلام فيـه وتسلسل، وإلا فجميـع تلك الأعـراض لا في محل. وقـد عرفت بـطلانه، وإن انتهت إلى الجـوهر فـالكل قـائم به وهمـا ضعيفان»... (المواقف ص ١٠٠).

راجـع أيضاً (مجـرد مقالات الأشعـري لابن فورك ص ١٦، والشـامـل للجـويني ص ١٩٧ ـ ٢٠٣، والمعتمـد في أصول الـدين لأبي يعلى ص ٣٦، والفِصل في الملل والأهـواء والنحل لابن حزم ٥/١٠٦ ـ ١٠٨، وغيرها من الكتب الكلامية.

ونحن نقول الخلل فيما قالوه في تفسير الحُلول بل الحق أن المعنى بالحلول أن يختص شيءٌ لشيءٍ بحيث يصير أحدُهما منعوتاً بالآخر، وحينئذ يسمى الناعت حالاً والمنعوت مَحَلاً فإن قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص؟ فنقول إنه لا طريق لنا إلى معرفة ماهية ذلك الاختصاص إلا بذكر هذا اللازم وليس إذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء، فإن أكثر الأشياء إنما نعرفه باللوازم. ومما يحقق ما قلناه ما بيَّنا أن الوجود زائد على الماهية ولا يمكن تفسير إتصاف الماهية بالوجود بما قالوه وأيضاً فلأن الموجودات قد توصف بالنعوت السلبية والإضافات مع أنه لا يمكن تفسير ذلك الإتصاف بما قالوه وأيضاً فلواجب الوجود نعوت سواء كانت حقيقية أو إضافية ولا يمكن تفسير ذلك الاتصاف بكون ذاته مؤثراً فيها، فإن المؤثرية حاصلة له بالنسبة إلى العالم مع أنه غير موصوف بالعالم فبطل ما قالوه وإذا ثبت ذلك فنقول إنا إذا قدرنا عرَضين يحصل بينهما من الاختصاص ما يصيرُ أحدُهما منعوتاً بالآخر مع امتناع اتصاف الجسم بذلك الآخر فعلمنا حينئذ أن أحد العرضين حالٌّ في الآخر. مثاله أن البُطْء وصف وجودي زائد على وجود الحركة فإنه سيظهر لك أن البطء ليس لتخلل السُّكنات بل هو كيفية زائدة على وجود الحركة ثم إن الجسم يمتنع أن يكون موصوفاً بالبطء فإن الجسم الذي يكون في جسميته بطيئاً غير معقول، فإذاً الموصوف بهذا البُطُء هو الحركة لا الجسم وكذلك الأعراض الموجودة كل واحد منها موصوف بالوحدة وقد عرفت أنها عرَض وهذه قاعدة شريفة عظيمة تبتنى عليها أصول شريفة عظيمة فإن المخالفين يقدحون في إثبات الجواهر الغير الجسمانية بناء على هذه المقدمة وهي أنها إذا كانت موصوفة بالصفات والوصف يقتضي كون الموصوف متحيزاً لما ذكروه فانتجوا مطلوبهم.ومن الناس من يثبت كون واجب الوجود جسماً بهذه المقدمة فلا بد من إمعان النظر فيها.

الفصل الثالث عشر في امتناع قيام العرض الواحد بالمحلين(١)

جوز قَوْمٌ ذلك وبُرهان بطلانه أنه لا يخلو إما أن يقال: العـرَض الواحـد انقسم حتى وجد كل جزء منه في جزء من موضوعه وذلك مما لا نزاع فيه، أو يُقال الشيءُ الواحـد بعينه مـوجود في كـلا المحلين وهذا مُحـال لأن البداهـة حاكِمة بأن الذي وجد في هذا المحل ليس هو الـذي وجد في المحـل الآخر ولأنا لو قـدَّرنا أن يكـون القائم بـالمحلين عرَضين لم يكن حـال العرضين في الإثْنينية إلا كحَال العـرَض الواحـد القائم بـالمحلين فيؤدي إلى أن لا ينفصل

(١) ذكر لنا الإمام الرازي في «محصل أفكار المتقدمين. . .» أنهم «اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم فإنه قال: التأليف عرَض واحد حال في محلين، ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بـأكثر من محلين، وجمعٌ من قدمـاء الفلاسفـة وزعموا أن الإضـافة عـرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب» (ص ١٦٣). وقد علق عليه نصير الدين الطوسي بقوله: «يفهم من كون العَرض الواحد حـالاً في محلَّين معنيان: أحـدهما أن العـرض الواحـد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر. والثاني: أن العرض الواحد حال في مجمـوع شيئين صارا باجتماعهما محلاً واحداً له. والأول باطل بما قالـه، فإنـه قاس العـرض على الجسـم الممتنع كونه في مكانين، ولو صح ذلك القيل يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياساً على امتناع الجسمين في مكان واحد، لكن اجتماع الأعراض الكثيرة في محل واحد كـالسواد والحـركة والتأليف والحياة مما لا يدفعه أحد، والدليل على بـطلانه أن العـرض محتاج في وجـوده إلى المحل الذي هو فيه ولـو أمكن حلولـه في محلين ثبت استغنـاء كل واحـد منهما عن الآخـر، فيكون محتاجاً إلى كل واحد منهما ومستغنياً عنه معاً وهو بـاطل. والثـاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحـدة، والتثليث مجمـوع الأضلاع المثلثـة المحيطة بـالسطح، والحيـاة بنية متجـزئـة إلى أعضاء.

وأبـو هاشم إنمـا قال بقيـام تـأليف واحـد بجـوهـرين لأن عـدم انفكـاك المؤلف عنهمـا دون المتجاورين يحتاج إلى علة ولو قام بكل واحد منهمـا ذلك للعلة يتعـذر انفكاكهمـا، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لأن التأليف لو قام مثلاً بثلاثة جواهرة ثم أزيل واحد منهـا من الاجتماع بالباقين وجب انعدام التأليف لانعـدام محله فلا يبقى البـاقيان مؤلفين وذلـك بخلاف مـا عليه الوجود».

ويعود القول بامتناع قيـام العرض الـواحد إلى الأشعـري نفسـه (راجـع مجرد مقـالات الشيخ أبي الحسن الأشعـري ص ١٦ و ٣٠ و ٢٠٣). راجـع أيضـاً: المـواقف لـلإيجي ص ١٠٣ - ١٠٤ والفـرق بين الفرق لعبـد القاهـر التميمي البغدادي ص ١٨٤ وكـان ينسب القول بـوجود العرض الواحد في أمكنة كثيرة ولو في أكثر من ألف ألف مكان لا إلى أبي هاشم بل إلى أبيه أبي علي الجبائي!).

الاثنان عن الواحد وهو مُحال. فإذاً يمتنع قيام العرض الواحد بالمحلين .فإن قيل:هذا يَبْطل بالعَدد فإنه عرض وهو عارض لأمور كثيرة وكذلك الكُلية عارضة لأمور كثيرة فإن قلتم:تلك المجموعات لها من حيث هي كذلك وحدة ثم تعرض لها باعتبار تلك الوحدة هذه العوارض فنقول:وتلك الوحدة إن عرَضت لها بعد عُروض وحدةٍ أُخرى يلزم التسلسل وإلا فالإشكال لازم

الثاني: قالوا: المضافان أما أن يقوم بكل واحد منهما اضافة على حدة فحينئذ يكون كلٍّ واحدٍ منهما منقطعاً عن الثاني فلا بد بينهما من رابطة وما لم يقم بهما عرَض واحد لم يكن الرَّبط حاصلاً. فحل الأول أن لِموضوعات الأعداد وحدة باعتبارها صارت موصوفة بتلك الصور العددية كما بيّنا فيما سلف. وأما الثاني فحله أن الرابط بينهما هو الوحدة النوعية وهي غير حالة في أحد الشخصين دون الآخر، فالمضافية مطلقاً أمر مشترك بين المضافين، وأما كون هذا مضافاً إلى ذلك فغير موجود في الآخر يؤكده أن كوني قريباً لك مغاير لكونك قريباً لي فإن إضافتك بالنسبة إلي غير ثابتة لي وإلا لكنت أخاً لنفسي وأباً لنفسي وذلك محال وظهور هذا المعنى في المضافات المختلفة الطرفين أتم وأكمل.

الفصل الرابع عشر في أن الحالّ يَجب أن ينقسم لانقسام المَحلّ

احتج الشيخ(١) على ذلك بأن قال الجسم ذو القوة البسيطة إما أن يكون

---

(١) هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، ولد سنة ٣٧٠ هـ/٩٨٠ م. في قرية أفشنة بالقرب من بخارى، وانتقل منها إلى بخارى، أكمل العاشرة من عمره وقد أتى على حفظ القرآن وكثير من الأدب. ثم تلقى الفلسفة والمنطق على يد أبي عبد الله الناتلي «المتفلسف» درس عليه كتاب «إيساغوجي» وكتاب اقليدس. ثم أخذ في قراءة الكتب الفلسفية لوحده، حتى أتى على علم الطب الذي رغب في تحصيله وبلغ فيه غاية الاتقان. وانفتحت عليه أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره، ثم انكب على «ما بعد الطبيعة».

توفي والده وهو في الحادية والعشرين واضطربت الأمور في الدولة السامانية فرحل إلى كركانج، ثم إلى نسا ومنها إلى باورد ومنها إلى طوس ومنها إلى شقان، فسمنقان، فجاجرم، فجرجان، حيث أقام فيها سنتين أو ثلاث سنوات اجتمع خلالها بأبي عبيد الجوزجاني ـ وهو =

القوة حاصلة في جسميته أو حاصِلة في أطرافه مثل البياض والضـوء، أوْلا في جسميته ولا في أطرافه. فإن لم يكن في جسميته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيـه وإن كان في جسميَّتـه أو في أطرافـه فأي جُـزءٍ أخـذتـه من الجسميـة لم يَخْـل إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد، فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القـوة فليس ذلك الجسم بكليتـه فيه تلك القـوة بل تلك القـوة في بعضٍ من ذلـك الجسم دُونَ بَعضٍ. وهكـذا الحـال إذا كـانت القـوة في الأطـراف المنقسمـة، وإن كانت في طَـرَفٍ غير منقسم كـالنقطة وجب أن لا تـوجـد في الجسْمْ الكَرِيّ لأن النقطة لا تُوجد إلاّ بعد الحركة التي هي بَعْد القوة التي هي في النقطة والشَيءُ لا يتأخر عن نفسه.وأيضاً ستعرف في علم النفس أن النقطة لا تكون حاملة لقوة ولا لصورة وإن وجد في كل واحد من أجزاء الجسم القوة

= الذي أتم سيرة ابن سينا الذي خطها بيده ـ ثم انتقل إلى الري، ومنها إلى قـزوين، ومنها إلى همـذان. حيث تقلد الوزارة، فتـألب عليه العسكـر. ولكن الأمير أنقـذه وعاد إلى الـوزارة ثانياً. وفيها بدأ كتـابة «الشفـاء». . . ولكنه لم يلبث طـويلاً حتى اضـطربت الأمور وسـافر من جديد إلى أصفهان: . . . وكان قد أصيب بمرض القولنج وهو مع الأمير علاء الدولة في بعض حروبه فحقن نفسـه في يوم واحـد ثماني مـرات، حتى تقرحت بعض أمعـائه. . ممـا زاد في مرضه. . حتى فارق الحياة سنة ٤٢٨ هـ.

لـه مؤلفات عـظيمة في الـطب والفلسـفة. . وكثيـر منها مـطبوع ومتـداول. فمنهـا: النجـاة، والشفـاء، والإشـارات والتنبيهـات، ومنـطق المشـرقيين والمبـاحثـات، والقـانـون في الطب. الخ.

راجع في ترجمته: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ٢/٢ ـ ٢٠، أنباء العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي ص ٢٦٨ ـ ٢٧٨، وفيات الأعيـان لابن خلكان ٢٤٢/٤ مـوسوعـة الفلسفة للدكتـور بدوي ١/ ٤٠ ـ ٦٧، الموسوعة الفلسفية المختصـرة ترجمـة فؤاد كامـل وجلال العشـري ص ١٢ ـ ١٤، تـاريخ الفلسـفـة العربيـة، حنا الفـاخوري، خليـل الجر ١٥٧/٢ ـ ٢٣٥، تـاريخ الفلسـفة الإسـلاميـة للدكتور مـاجد فخـري ص ١٧٩ ـ ٢٢٢ تاريـخ الفلسفة العـربية للدكتـور صليبا ٢٠٣ ـ ٢٨٠، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد عبـد الرحمن مـرحبا ص ٤٧٤ ـ ٥٧٨. النجـوم الزاهـرة ٢٥/٥، شـذرات الـذهب ٢٣٣/٣ ـ ٢٣٧، لسـان الميزان ٢٩١/٢، إيضاح المكنون للبغدادي ـ ذيل كشف الظنون ـ ٥٥٥/٦، و٦٧٢. . . الخ.

معجم المؤلفين لعمر رضـا كحالة ٢٠/٤ ـ ٢٣ الأعـلام للزركلي العدد الخـاص الذي صـدر عن مجلة «التراث العربي» بمناسبة الـذكرى الألفيـة لابن سينا (دمشق ـ ١٩٨١) وفيـه فهارس وافية لمؤلفاته ومخطوطاتها. وقـد كتبت عن ابن سينا كتب وأبحـاث لا تحصى (راجع فهـرس كحالة في معجم المؤلفين).

فإما أن تحصل تلك القوة بتمامها في كل واحد من تلك الأجزاء فيكون للحال الواحد محالّ كثيرة وقد أبطلناه، وأما أن يوجد في كل جزء من المحل جُزْءٌ من الحال وذلك يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل. ولا يعترض على هذه الحجة بالشكل حيث يقال الشَّكْلُ موجود بتمامه في الجِسمْ ولا يُوجد الشَّكل في أجزاء الجسم لأنا نقول أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم ولكن أجزاء الشكل ليست مساوية لِكُلّه في الماهية لأن للشكل فيها تركيباً ما فإن قيل من الأعراض ما لا ينقسم بانقسام مَحله كالوجود والوحدة والإضافة فلم لا يجوز أن يكون الأمر في سائرها كذلك؟ واعلم أن الشيخ لما تمسك في إثبات تجرُّد النفس الناطقة بقوله لو كان النفس جسماً لانقسم العلم المتعلق بالأمور التي لا تنقسم بسبب انقسام ذلك الجسم أورد بعض تلامذته عليه هذه المعارضات فأجاب عنها بجوابين.الأول: أن قال المعقول من حيث هو معقول لا يَنْقسم إلا إلى أجزاء مختلفة فلا تحل الأجسام وإلا لانقَسمت إلى أجزاء متشابهة وأما هذه الأعراض فليست معقولات الذوات بل لها أن تكون معقولةً وغيرَ معقولة، فلا بأس بأن يعرض لها قبول الإنقسام إلى أجزاء متشابهة[1]. الثاني قال في موضع آخر الأشياء التي تعرض للأجسام يستحيل أن تعرض لها من حيث لا تقبل القِسْمة بل لو كان شيءٌ مثلاً لا يقبل القسمة في نفسه ثم عرَض للجسم فإنه عند ذلك يُصَيِّره قابلاً للقسمة فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم.والمعقول من حيث هو واحد معقول لا ينقسم فالشيء الواحد لا يكون في الجسم من حيث هو معقول. وزيف بعض المتأخرين كلا الجوابين فقال:أما الأول فقوله الصُّورة العقلية لما امتنع انقِسامُها إلى أجزاء متساوية الطبيعة امتنع حُلولُها في الجسم فهل ورد النقض إلا عليه؟ فإن الوحدة لا تنقسم البتة لا إلى أجزاء مختلفة ولا إلى أجزاء متشابهة ومع ذلك حلَّت الجسم وقوله الوحدة والوجود والإضافة العارضة للأجسام ليست معقولة بل لها أن يكون معقولة وغير معقولة فأمكن

---

(١) راجع «النجاة» لابن سينا، فصل «تفصيل الكلام على تجرّد الجوهر الذي هو محل المعقولات» وفصل أن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية» (ص ٢١٣ ـ ٢٢٠) وكتاب «الإشارات والتنبيهات» له ـ نشرة سليمان دنيا ـ (٢/ ٣٧١ـ ٣٧٦ و ٣٧٩ ـ ٣٨٧).

أن تقبل هذا الضرب من القسمة فهو من العجائب لأنه إنما أحال حُلول المعقول في الجسم لوحدته لا لمعقوليته إذ لو جعل المانع من الحلول نفس المعقولية لكان ذلك تعليلاً للشيء بنَفْسه وينزل هذا الكلام منزلة قوله: المعقول يمتنع حلولهُ في الجسم لأن المعقول يمتنع حلوله في الجسم ومعلوم أن هذه القضية ليست بَيِّنةً بذاتها بل هي محتاجة إلى الوسَط، وذلك الوسَط هو الوحدة في المعقولية. ونحن لما بيَّنا أن نفس الوحدة لا يمتنع حُلولها في الجسم فكيف تكون الوحدة مانعة غيرها عن الحلول في الجسم؟.

وأما الجواب الثاني فقوله: كل ما يَعرض للجسم فهو مُنْقسم منقوضٌ بالوحدة.وقوله: لو كان شيءٌ ممتنع الإنقسام في نفسه ثم عَرض للجسم فإنه يصير منقسماً بانقسامه فنقول:هذا الكلام باطل لأن الشيء ممتنع الانقسام إذا عرض للجسم فإما أن تبقى حقيقتُه أو لا تبقى، فإن بقيت حقيقته استحال أن يعرض له الانقسام لأن ما بالذات يمتنع ارتفاعه لعروض عارض، وإن لم تبق حقيقته فكيف يقال إن ذلك الشيء انقسم؟ وأيضاً فإن جاز أن يكون الشيء في نفسه مُستحيل الانقسام ثم إنه يصير منقسماً لصيرورته عارضاً للجسم فليُجَوَّز أيضاً في الصورة العقلية ذلك. والذي نقوله نحن في الجواب عن الوحدة: إن الوحدة لها أقسام كثيرة كما ذكرنا والموجود منها في الجسم هو الوحدة الاتصالية وهذه الوحدة الاتصالية مانعةً من الانقسام بالفعل وغير مانعة من الانقسام بالوَهْم.فلا جرم ما دامت حاصلةً يمتنع حصول الانقسام بالفعل فإن قيل فَلم لا يجوز أن تكون الصورة العقلية وإن استحال عليها الانقسام بالفعل إلا أنه يجوز عليها الانقسام الوَهْميّ وحينئذ تكون جسمانية فنقول لأن القسمة الوهمية في الجسمية توجب حُصول أجزاءٍ متشابهةٍ في الوحدة الاتصالية وذلك غير ممتنع. وأما الصورة العقلية فلو حلت الجسم لافترضت فيها بالوهم أجزاء متشابهة.وقد قامت الحجة في كتاب النفس على امتناع أن تكون للصورة العقليَّة أجزاء مُتَشابهة.وأما الإضافة فليست هي من الأعراض السارية في الجسم ولو سُلِّم وجودُها فلا يلزم انقسامها.

وتحقيق ذلك إنما يتحقق بذكر[1] إشكال آخر وهو أن النقطة عرَض ولها

(١) في الأصل «يذكر» بالياء ولا يستقيم.

موضوع وذلك الموضوع إن كان متجزئاً[1] وجب انقسام النقطة بانقسامه أو غير متجزىء[2] ولا بد وان ينتهي إلى المتجزىء ويعود لزوم الإنقسام وأُجيب عنه بأن اختصاص الأعراض بمحالّها قد يكون بالسّريان وقد لا يكون بالسريان فالأول مثل اللون السّاري في سطْح الجسم فإن أيَّ جُزء فرضته من السطح افْتُرض فيه جُزءٌ من اللون فمثل هذا يجب أن ينقسم بانقسام محله.

وأما الثاني فكاختصاص النقطة بالجسم فإنك إذا فَرَضت في الجسم انقساماً فإنه لا يُفترض في أجزاء الجسم أجزاء من تلك النقطة فمثل هذا لا يوجب الانقسام، وهكذا الإضافات فإنك إذا فرضت قسمة في ذات الأب فإنه لا يُفترض فِي كل واحد من نِصْفيه نصفُ الأُبوة فإذاً الحق أن يقال: العرَض الساري في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسماً بقي أن يقال الإختصاص الذي يكون على وجه السَّرَيان أمر معقول فاذْكروا حقيقة الاختصاص التي تكون بغير السريان.فنقول:فأما الإختصاص فمُشاهد فإن نهاية الشيء مختصَّة بالشَّيء وعدم السريان أيضاً معلوم فلا يضرُّنا الجَهْل بكيفية ذلك الاختصاص في غرضنا وإن التَزم ملتزم أن النقطة ليست أمراً وجودياً كان ذلك أُولى له عند الاستدلال في مَسْألة النفس.ثم نقول في إن الحال هل يكون سبباً بقوام محله؟ اتفق المتأخرون عليه وسَمُّوا مثل هذا الحال صورة، ومثل هذا المحلّ هَيولي وهو عندنا مُحال لأن الحالّ محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج المحل في وجوده إلى الحالّ لزم الدور. لا يقال مثل هذا الحال لا يحتاج إلى المحل بل يتبع وجودُه وجودَ شيءٍ يصير محلاً لَهُ وموصوفاً بهِ بعد صدوره عنه ثم إن سلَّمنا حاجةً الحال إلى المحلّ لكن المحلّ يحتاج إلى الحالّ بعد حُدوثه والحال يحتاج إلى المحل في حدوثه والمحل قبل حدوثه مُتقوِّم بحالٍّ آخر فيلزم الدور. ثم إن سلَّمنا أن الصورة محتاجة إلى المادة بعد حُدوثها ولكنها محتاجة إلى تلك المادة بعَيْنها وتلك المادة بعينها غير

---

(١) في الأصل «متجزياً».

(٢) في الأصل «متجزٍ».

محتاجة إلى تِلك الصُورة بعينها بل إلى مطلق الصورة فلما اختلفت الجِهَتان انقطع الدور لأنا نقول: أما عن الأول فيلزم أن لا يكون حدوثها عن العِلة المفارقة موقوفاً على استعداد المادة وذلك قد مضى بطلانُه. وعن الثاني فلأن الصورة لو لم تحتِج إلى المادة إلا في حُدوثها لما انطبعت بعد حدوثها في المادة كما في النِفوس الناطقة. وعن الثالث فلأن تلك الصورة غير محتاجة إلى عين تلك المادة وإلا لامتنع حلول مثلها في غير تلك المادة فإذاً حاجة كل واحد منهما إلى الآخر من حيث ماهيته لا من حيث شخصيته فلم تختلف الجهتان. وإذ قد تكلمنا في الأحكام الكُلِّية للجواهر والأعراض(١) فلنختم الباب

---

(١) لم يذكر الرازي في أحكام الأعراض مسألة شهيرة، اهتم بها الأشاعرة قبله وهي مسألة: «أن العرض لا يبقى زمانين» قال صاحب «المواقف»: «ذهب الأشعري ومتبعوه إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض حملتها على التقضي والتجدد، وتخصيص كل بوقته للقادر المختار، ووافقهم النظام والكعبي وقالت الفلاسفة ببقاء الأعراض. وقالوا ما لا يبقى يختص إمكانه بوقته لا قبل ولا بعد...» ثم ذكر الحجج في ذلك (ص ١٠١ ـ ١٠٣).

وقد تناول المسألة الإمام أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين» وذكر الخلاف فيها كالتالي:

١ ـ قال قائلون الأعراض كلها لا تبقى وقتين. والقائل بهذا أحمد بن علي الشطوي وأبو القاسم البلخي ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني.

٢ ـ قول النظام: لا عَرَض إلا الحركات وأنه لا يجوز أن تبقى.

٣ ـ قول أبي الهذيل العلاف: الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والحركات كلها لا تبقى والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى.

٤ ـ قول محمد بن شبيب أن الحركات لا تبقى وكذلك السكون لا يبقى.

٥ ـ قول محمد بن عبد الوهاب الجبائي: الحركات كلها لا تبقى والسكون على ضربين سكون الجماد ـ وهو الذي يبقى ـ وسكون الحيوان وهو لا يبقى.

٦ ـ قول بعضهم في أن الحركة لا يجوز أن تبقى ولا يجوز أن تعاد.

٧ ـ قول ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار: إن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين.

٨ ـ قول بشر بن المعتمر السكون يبقى ولا يتقضى إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة وكذلك السواد... وسائر الأعراض...» (٢/ ٤٦ ـ ٤٨ نشره محمد محيي الدين عبد الحميد).

وانظر أيضاً في هذه المسألة: (مجرد مقالات الأشعري ص ١٢ و ١٣ و ١٠٨ و ٢٣٠... وأصول الدين للبغدادي ص ٥٠ ـ ٥٢.. والفصل لابن حزم ٥/ ١٠٦ ـ ١٠٨. أما رأي الرازي في «المحصل» فلم يكن واضحاً فقد اكتفى بذكر حجج المجوزين والمانعين =

بأمْر مشترك بنيهما وهو أنه هل يجوز أن يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً أم لا؟.

الفصل الخامس عشر في أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهراً وعرَضاً

جوَّز قومٌ ذلك واستبعده الشيخ غاية الاستبعاد. وهذا البحث إنما يقع في الجواهر الصُورية وأما في الجواهر المفارقة فكَلّا لأن الذي يكون قائماً بذاته لا يصير محتاجاً إلى المحل واحتج الشيخ على امتناع ذلك بأن قال: إنا نعني بالجوهر ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع أصلاً ونعني بالعرض ما يكون متعلق الوجود بالموضوع أي موضوع كان والشيء الواحد يمتنع أن يكون غنياً عن كل الموضوعات ومع ذلك يكون له تعلق بشيء من الموضوعات فإذاً الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهراً وعرضاً.

وأما المجوزون لذلك فقد احتجوا بأمورٍ ثلاثة: الأول أن فصول الجَواهر جواهر. ثم إن الحكماء يقولون للفصول إنها كيفيات والكيفيات أعراض فالفصول مع أنها جواهر أعراض. الثاني أن الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار جوهر لكنها بالنسبة إلى الجسم القابل لها عرَض فهي جوهر وعرض بالنسبة إلى الأمرين: الثالث العرَض في المركب كجزء منه كالبياض في الأبيض وكل ما هو في الشيء كجزء منه لم يكن عرضاً فيه وكل ما لا يكون عرضاً في الشيء كان جوهراً فيه لكنه بالنسبة إلى الجسم القابل له عرض فالشيء الواحد جوهر وعرَض.

فنقول أما الأول فهو ركيكٌ لأن قول الكيفية على الكيفية التي هي مقولة وعلى الفصول باشتراك الاسم. وأما الثاني فضعيف لأن الحار عبارة عن الشيء ذِي الحرارة ولا يلزم من كون ذلك الشيء جوهراً أن تكون الحرارة

= (ص ١٦٢ - ١٦٣) ولكنه في «المعالم» وهو من أواخر كتبه قال:
«الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها» فخالف فيها الأشاعرة وذكرالحجة التي نقلها في المحصل للمجوزين ذلك. . (معالم أصول الدين ص ٣٧).

جوهراً. وأما الثالث فنقول قولكم العرَض في المركب كجُزء منه مُسَلَّم وقولكم كل ما هو في شيء كجزء منه فلا يكون عرضاً فيه فليس كذلك على الإطلاق فإنه ليس من شرط كونه عرضاً أن يكون حصوله في جميع الأشياء حصول العرض في الموضوع حتى يلزم أنه إذا لم يكن في المركب كون العرض في الموضوع أن يصير جوهراً، بل شرط الجوهر أن لا يكون في موضوع أصلاً. فالعرض وإن لم يكن وجوده في المركب وجود العرض في الموضوع إلا أنه بالنسبة إلى المحل وجوده في مَوْضوع وذلك يكفي في حصول العرضية. فالحاصل أنَّ شرَط الجوهرية: البراءة عن كل الموضوعات، وأما العرضية فهي مما يتحقق لأجل التعلق بموضوع واحد فالعرض في المركب وان لم تكن عرضيته حاصلة من هذا الوجه إلا أنه عرَض لأجل تعلقه بالموضوع. هذا محصَّل كلام الخصمين ونحن نقول إن لأصحاب هذا المذهب أن يحتجوا على مذهبهم بما هو أحسن من كل ما قالوه هكذا إذا حل شيء في شيء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه في ذلك المحل واعتبار أنه في ذلك المجموع. مثلاً الحرارة لها اعتبار أنها في الحار واعتبار أنها في الجسم. فأما اعتبار كون الحرارة في الحارّ فظاهر أنه لا يوجب العرضية لأن الحرارة جُزْء من الحار ومن شرط العرَض أن لا يكون جزءاً من الموضوع. وأما اعتبار كونها في المحل فلا يخلو إما أن يعقل محلّ يتقوم بما يحلُّ فيه أو لا يعقل ذلك. والأول باطل لوجهين: الأول: هو أن الحالّ محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج المحل في وجوده إلى الحال لزم الدور. الثاني: أن هَيولي العناصر مُشتركة بين صُورها على ما سَيظهر فلو كان لِوُجود شيء من صُور العناصر مدخل في تَتْميم وجودِ الهيولي لزم ارتفاع الهيولي عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا تكون الهيولي مشتركة. ومما يؤكد ذلك ويوضحه أنا نرى الحيوانية إذا عدمت فإنه لا تعدم جسميته بدون تلك الحيوانية وأيضاً أنهم قالوا الحيوان مُرَكَّب من الجنس والفصل والجنس هو الجسمية والفصل هو الصورة الحيوانية وقالوا الصورة الحيوانية مقومة لتلك الجسمية وهذا باطل لأن القوة الحيوانية حالة في تلك الجسمية عُروض العَرض في محله فلو افتقرت تلك الجسمية إلى الصورة الحيوانية فقد دار الافتقار على نفسه وإذا ثبت ذلك

فكيف يعقل أن يقال إن تلك الجسمية كانت مُتقوِّمة بتلك الصورة الحيوانية؟ فظهر مما قلنا امتناع تقوم شيء من المحالّ بشيء مما يحلّ فيها.فإذاً كل حال فهو بالنسبة إلى محله عرض.فأما أن يقال إنه عرض مطلقاً حتى يكون هو بالنسبة إلى المركب عرضاً فحينئذ يبطل الفرق بين الصورة والعرض ويكون ذلك مخالفاً للإجماع المنعقد بين أهل العلم وأيضاً فلأن جَوْهر الشيء في اللغة عبارة عن أصله والعَرض هو الذي يكون عارضاً ولا بد وأن يكون خارجاً ومعلوم أن الحرارة بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار داخلة فيه فيصح أن يقال إنها داخلة في الجوهر الحار وهي بالنسبة إلى الجِسْم القابل لها غير داخلة فيه بل تكون خارجةً عنه عارضة له فتكون عرضاً بالنسبة إليه.فظهر أن الشيء الواحد كيف يمكن أن يكون جوهراً وعرضاً هذا ما يمكن أن يتمسك به أصحاب هذا المذهب والجواب عنه سيأتي في باب تعلق المادة بالصورة وبالله التوفيق.

هذا ما أردنا ذكره من خواص الجواهر والأعراض في هذه المقدمة وأما الجملتان فإحداهما مشتملة على بيان أحكام الجواهر والأخرى على بيان أحكام الأعراض ويجب تقديم الجملة المشتملة على أحكام الجواهر على الجملة المشتملة على أحكام الأعراض لتقدم الجواهر على الأعراض بالذات إلا أن المباحث الواقعة في أقسام الجواهر وأحكامها لما كان أكثرها لا يتقرر ولا يتضح إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض فلهذا العذر قدمنا أحكام الأعراض على أحكام الجواهر.

الجملة الأولى في أحكام الأعراض وفيها مقدمة وفنون خمسة

أما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الحكماء المعتبرين عَشْر(١) واحدة جوهر والتسع الباقية عرَض وهي: الكم والكيف والمضاف

---

(١) يرجع القول بهذه المقولات إلى أرسطو ـ في حدود ما نعلم ـ وقد كانت عنده عشر مقولات ذكرها في كتبه. ولفظ «قاطيغورياس» يعني عند أرسطو الإضافة أو الإسناد. فعلى ذلك هي أمور مضافة أو مسندة أو مقولة أي هي محمولات أو بتعريف أدق ـ كما يقول يوسف كرم ـ هي معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية» (تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ص ١٢٠) وتسمى أحياناً بالأجناس العليا. وفي منطق أرسطو: «الألفاظ المفردة التي تدل =

= على معان مفردة هي ضرورة دالة على واحد من عشرة أشياء - إما على جوهر وإما على كم وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على وضع - أو موضوع - وإما على له - أو أن يكون له - وإما على أن يفعل، وإما على أن ينفعل» (منطق أرسطو - كتاب المقولات نقل إسحق بن حنين ج ١/ص ٣٥ - وتلخيص المقولات لابن رشد ص ٨٢).

وقد لخص ابن سينا هذه المقولات تلخيصاً جيداً في «عيون الحكمة». فقال: «كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات فإما أن يدل على جوهر وهو ما ليس وجود في موصوف به قائم بنفسه مثل: إنسان وخشبة؛

- وإما أن يدل على كمية: وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه، إما تطبيقاً متصلاً في الوهم - مثل الخط والسطح والعمق والزمان، وإما منفصلاً كالعدد!.

- وإما على كيفية: وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها، مثل البياض والصحة والقوة والشكل.

- وإما على إضافة كالنبوة والأبوة.

- وإما على أين كالكون في السوق والبيت؛

- وإما على متى كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل أو في زمان بعينه؛

- وإما على الوضع، ككلّ هيئة للكل من جهة أجزائه كالقعود والقيام والركوع؛

- وإما على الملك والجدّة: كالتلبّس والتسلح، (حاشية ص ١٢٢).

- وإما على أن يفعل شيء؛ مثل ما يقال: هوذا يقطع، هوذا يحرق؛

- وإما على أن ينفعل شيء؛ كما يقال: هوذا ينقطع، هوذا يحترق، وهذه هي المقولات العشرة» (راجع عدد التراث العربي المذكور وموسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ١/٤٥٨ - ٤٥٩).

وقد نظم هذه المقولات بعضهم في بيتين:

زيدٌ، الطويل، الأزرق، ابن مالك ... في داره، بالأمس، كان متكي
بيده سيفٌ، لواه، فالتوى ... فهذه عشر مقولات سوا

وقد بقيت لوحة المقولات هذه سائدة حتى جاء إما نويل كنط بلوحة جديدة، في القرن الثامن عشر. أما عن وجه الحصر في هذه العشر فقد انتقده البعض كالإيجي، فقال لم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه، وعمدتهم الاستقراء» (المواقف ٩٧).

ولكن حاول أن يلتمس لها البعض تعليلاً كالقديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة (راجع تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ١٢١).

وقد هاجم المتكلمون المقولات منذ وقت مبكر مهاجمة شديدة وأدت هذه المهاجمة - من وجهة نظر ميتافيزيقية - إلى أن نشأت في العالم الإسلامي مشكلة لم يبحثها صاحب الأورجانون ولا الشراح من بعده وهي: هل هذه المقولات منطقية أم ميتافيزيقية. واتخذ الإسلاميون تجاه هذا مواقف مختلفة:

١ - فابن رشد - وهو يمثل إلى أكبر حد الاتجاه الأرسطاطالسي - اعتبر المقولات من منطق أرسطو وعالجها على هذا الأساس. =

والأين والمتى والـوضع وقـد يسمي النسبة والمِلْك وقـد يُسمى النسبة والمِلْك وقد يُسمَّى بالجِدة، والقُنْية، وله وأنْ يَفْعل وأن ينْفعل.

ثم هـاهنا مبـاحث أربعة: البحث الأول في كـون كـل واحـدة من هـذه العشر جنساً.والثاني في بيان كونه جنساً عالياً.والثالث: في أن الأجناس العالية ليست أكثر من هذه العشر.والرابع: في كيفية انقسامها إلى أنواعها.

أمـا الأول فاعلم أن ذلـك لا يتبيَّن إلا بيان خَمْسـة أمور: الأول أن نبين أن الأقسام التي جُعلت تحت كل واحدة من هذه العَشْر مُشتركـة في وصفٍ ما فإنَّ أقل من مراتب الجنس أن يكون أمراً مشتركاً وهذا بيِّن. الثاني أن نبين أنَّ جِهة الإشتراك أمرٌ ثبوتي فإنها لو كانت سلبية لم تكن جنساً وذلـك كما علمت في تعريفنا الكيفية أنها العرَض الذاتي لا يوجب تصورُهـا تصوُّر شيءٍ خـارجٍ عنها وعن حامِلهـا ولا تَقْتضي نِسْبةً ولا قسمـةً في أجزاءِ حـامِلها فـإن الأقسـام التي جعلت تحتَ الكَيْف وإن كانت مُشْتركة في هذه القيود السَّلبية وَلكنَّ هذه القيـود لا يمكن أن تكون مقـولةً عليهـا قولَ الجنس. الثـالث إذا بيَّنا أن جهـة الإشتراك أمرٌ ثبوتي فلا بد وأنْ نبيِّن أن ذلك الأمر الثبوتي مقولٌ على ما تحتهـا

=

٢ ـ أمـا ابن سينا فلم يعتبـر المقولات من مبـاحث المنطق بـل من مباحث مـا بعد الـطبيعة. ولكنه عالجها مع ذلك في قسم المنطق في الشفاء وفي النجاة.

٣ ـ الإتجاه الثالث وهو الاتجاه الذي حاول أن يخلص المنطق من مباحث الميتافيزيقيا ويعود بـه إلى علم قائم بـذاته، أي إلى اتجـاه صـوري بحت فقـد حـذف المقـولات من المنـطق ويتمثـل هـذا لـدى جميـع المتـأخـرين «سلم بحـر العلوم وشـروحــه، الخبيصي» (منـاهــج البحث عند مفكري الإسلام ـ النشار ص ٥١).

وانظر أيضاً المراجع التـالية: النجـاة لابن سينا ص ١١٦، التقـريب لحد المنـطق لابن حزم الأنـدلسي ص ١٤٤ ـ ١٤٦، معيار العلم للغـزالي ص ١٠٧ والتعريفـات للجـرجـاني ٢٩١ ـ ٢٩٢ مفـاتيـح العلوم للخـوارزمي ـ ضمن المصـطلح الفلسفي ص ٢١٧ ـ ٢١٨ والمقـولات العشـر ضمن مجموع مهمـات المتون ص ٢٨٠ المـوسوعـة الفلسفية العـربيـة ٧٧٦ ـ ٧٧٧، المعجم الفلسفي ـ صليبـا ـ ١/ ٤١٠ الموسـوعـة الفلـسفيـة ـ يـودين وروزنتـال ٤٩٠ ـ ٤٩١، المعجم الفلسفي مجمـع اللغـة ص ١٩٠ ـ ١٩١، المـوسـوعـة الفلـفيـة المختصـرة ٣٣١ ـ ٣٣٢، معجم لالاند ص ١٢٥ ـ ١٢٦

بالتواطؤ لا بالتشكيك فإنه لو كان بالتشكيك كما في مقولة الأَيْن لم يكن جِنْساً فلأن الأين منه ما هو أوَّل ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثانٍ ككون الـرَّجُل في البيت. الرابع إذا بيَّنا أن الأمر الثبوتي مقول بالتواطؤ فلا بـد وأنْ نبين أنه من الـذاتيات لا من العـرَضيات إذ لـوْ جوَّزنـا أن تكـون الكيفيـة مقـولـةً على الأقسام الأربعة التي جعلت أنواعاً لهـا قولَ الـلازم لا قول المقـومات لـم تكن الكيفية جنساً بل ربما كان كل واحد من الأقسام التي تحتهـا جنسـاً عـاليـاً حتى يكون أحد الأجناس العالية هو الذي يسمى بالإنفعـاليات والإنفعـالات والآخر هـو الذي يسمى بـالحالات والمَلكـات وحينئذ تـزيد المقـولات على العشر. الخامس أن نبين أن ذلك المشترك المتواطىء الثبـوتي المقوم كمـال المشترك بين الأنواع كالحيوان لأنواعه لا كالحسَّاس أو المتحرك فهذه المباحث الخمسة لا بد من تحقيقها حتى يمكن الحكم بأن هذه العشر أجناس عالية.

البحث الثاني في أن هذه العشر أجناس عـالية ولا يمكن بيـان ذلك إلا إذا بينا أن هذه العشـر لا يوجـد اثنان منهـا داخلين تحت جِنْسٍ ولم نجد في كلام المتقدمين بـرهانـاً على تصحيح هـذه الدعـوى بل الشيـخ حكى أنَّ من النـــاس من زعـم أنَّ الفعـل والانفعـــال همـا نفس الكيفيـــة مثـل أن التسخين والتسخن هما نفس السخونة وهذا باطـل لأن التَّسْخين لـو كان هـو السخونـة لكان كل مـسخن متسخناً فكانت الحركة مُتَسخنة هذا خُلف.وأمـا التسخن فهو عبارة عن طلب السُّخونة وطلب السخونـة غير نفس السخـونة لاستحـالة كـون الشيء طلباً لنفسه.

ومن الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف والنسبة[1]

---

(١) ردَّ الرواقيون المقولات إلى أربعة: الكيف، والجـوهر والإضـافة والـوضع. أمـا أفلوطين فإنـه عرض في الفصل السابع من التاسوعات نظريتـه في المقولات. والمقـولات لديـه تنقسم إلى قسمين:
الأول: خمسة تعتبر مقولات العالم المعقول وهي: الجوهـر، والسكون والحـركة والمـوافقة والمخالفة.
والثاني: مقولات العالم المحسوس وهي الجوهر والإضافة والكيف والحركة والكم. . =

وجعل النسبة جنساً للست الباقية ومنهم من أخرج الوضع عن النسبة فإنه ليس هو نفس النسبة فإنه عرَض يحصل بسبب ما بين أجزائه من النِسَب وأدخل الخمسة الباقية تحت النِّسبة. والشيخ لم يذكر هذا المذهب فضلاً عن أن يبطله مع أنه مختلٌ جداً ومنهم من جعل المضاف جنساً للست الباقية والشيخ أبطل ذلك بأن قال: المُضاف الحقيقي لا يُحمَل على شيء من المَقُولات الأُخرى حَمْل الجنس ولكن يُوجَد في كل واحدة منها بأن يعرض له فإن الشي متى كانت له نسبة إلى شيء فإنه يصير بها مضافاً إليه من غير أن يصير المُضاف جنساً له فإن كونَ زيد في الدار هي النسبة التي هو بها عين وهذه النسبة ليست إضافة بل أيْناً، ثم إذا اعتبرت التكرير وَجدت الموصوف بالأيْن يَعرض له من حيث هو ذو أيْن أن يصيرَ مقولَ الماهية بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو مَحْوِيّ وذلك حاوٍ لا من حيث هو أيْن فقط بل من حيث هو مَحوِيّ حاوِيه فإذا اعتبرته من هذه الجهة وجدته قد عرضت له الإضافة كالبياض فإنه من حيث هو بياض ليس مضافاً بل كيف وهو مضاف من حيث هو الذي البياض فإن ماهيته مقولة بالقياس إلى ذي البياض لا ماهية أنه بياض بل ماهيته أنه الأبيض. وكذلك كون الشيء في مكان ليس هو نفس كون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره بل هو موضوع لذلك من حيث تصير النسبة شاملةً للطرفين للحاوِي والمحويّ. وهذا معنى ما يقولون إن النِّسبة تكون لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين فإنك إذا أخذت السَّقف مُسْتقراً على الحائط وجدت النسبة من جهة السَّقْف المستقر وأما جانب الحائط فلا نسبة فيه إلى شيء من حيث هو حائط وأما إذا أُخذت النسبة من حيث أن السَّقف مستقِرٌ على مُستَقَرٍ عليه والحائط مستقرٌّ عليه لمستقرٌّ انعكست النسبة وصلحت لأن تكون إضافة فكل نسبة لا تؤخذ في الطرفين جميعاً من حيث هي نِسبة فهي نِسبة غير إضافية وكل نسبة يُؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي إضافية فذوات

= ويرد أفلوطين المقولات الثلاثة الأخيرة إلى الإضافة فمقولات العالم الحسي لديه هي الجوهر والإضافة. . » (مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار ص ٥١).
وهكذا فإن المقولات الأربع والخمس التي ذكرها الرازي هنا تقترب من مقولات الرواقيين ومن مقولات أفلوطين ـ والنسبة: هي الإضافة ـ.

الأمور تكون منسوبة فإن أخذت مع النسبة من حيث هي نسبة صارة مضافة هذا ما قاله الشيخ.

البحث الثالث في أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشر واحتج الشيخ على ذلك بأن قالَ إنا بيَّنا انْحصار الممكنات في الجواهر والأعراض فإذا بينا انحصار الأعراض في التسع الباقية فقد حصل المطلوب. والذي يدل عليه هو أن العرض إما أن يحتاج تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه أو لا يحتاج، فإن كان لا يحتاج فإما أن يكون حصوله بسبب حصول نِسبة بين أجزائه أو لا يكون كذلك فالأول هو «الوضع» والثاني لا يخلو إما أن يوجب ذلك العرض استعداد قبول الانقسام أو لا يوجب.فالأول هو «الكَمْ» والثاني هو «الكَيْف» فإنا لا نعني بالكيف إلا العرض الذي لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه ولا يقتضي وقوع نسبة ولا قسمة في حامله،وأما العرض الذي يحتاج تصوره إلى تصور شيء خارج عن موضوعه فلا بد وأن تكون له نِسْبة إلى ذلك الخارج.فتلك النسبة إما أن تكون بحيث تكون لذلك الخارج أيضاً نِسْبة إليه وهذا هو «المُضاف» وإما أن تكون النسبة لا تَقتضي ذلك فنقول تلك النسبة إما أن تكون إلى الجواهر وإما إلى الأعراض لا جائز أن تكون إلى الجواهر فإنها لأنفسها لا تستحق أن يجعل لها أو إليها نِسْبة بل إنما تستحق لأمورٍ وأحوالٍ تختص بها فإذاً تلك النسبة إنما تكون إلى الأعراض فتلك الأعراض إما أن تكون من أعراض النِسَب أو لا تكون فإن كانَتْ كانَتْ النسبة بالحقيقة إلى الأعراض الغير النسبية فإن النسبة إلى النسبة تتأدى في آخرها إلى شيء غير نسبي حتى لا تتسلسل فتكون النسبة بالحقيقة إنما هي إلى أعراض غير نسبية فتكون إما إلى كمية أو كيفية أو وضع ثم إن الأشياء لا تنسب إلى الكيفيات كيف اتفقت بل إن نسبت إليها فذلك بأن يجعل جوهر مُتَكَممٍ مقدراً لِجوهر آخر وإنما يقدر ذلك الآخر إما بمقدار ذاتِه أو بمقدار صِفةٍ من صِفاته وقد دلَّ الدليلُ علىَ أنه لَيس لشيء من صفات الجِسْم مقدارٌ غير مقدار الجسم إلا للحركة فإن كان الجسم المقدر غيْره بمقدارِ ذاته فذلك بأن يكون حاوياً له أو محوياً فيه وإن كان يقدر غيره بمقدار

حركته فذلك هو التقدير بالزمان فإذاً النسبة إلى الكم إما أن تكون نسبة إلى الحاوي وإما أن تكون نسبة إلى الزمان.فإن كانت نسبة إلى الحاوي فإما أن تكون نسبة إلى الحاوي الذي لا ينتقل بانتقاله وهو «الأين» أو إلى الذي ينتقل بانتقاله وهو «الملك».وأما النسبة إلى الزمان فهي «المَتَى».فثبت أنَّ المقولات المتشعبة من النسبة إلى الكم هي الأين والملك والمتى. وأما النسبة إلى الكَيف فاعلم أنه ليس كُل كيفية تجعل الجوهر منسوباً إلى جوهر آخر بل كيفية تكون لنسبتها أثر من هذا في ذاك ومن ذاك في هذا وإذا كان كذلك فحال الذي يتكون فيه الكيفية هو مقولة «أنْ ينفعل» وحال الذي يتكون منه الكيفية هو مقولة «أنْ يَفْعَل». فهذا ما تكلفه الشيخ[1] في بيان هذا الحصر مع اعترافِه برداءتِه وضَعْفِه.

فإن قيل هاهنا أمور خارجة عن هذه العَشْر كالوحدة والنُّقطة والآن وكذلك نَفْس الوجود والشَّيْئيَّة وبالجملة الاعتبارات العامة. وأيضاً فلأن المفهوم من الأبيض شيءٌ مالَهُ البياض وفهم هذا المعْنَى لا يتوقف على فهم كونه جوهراً لأنا لا نمنع أن يكون الشيء ذو البياض عرَضاً وإذا كان كذلك لم يكن مفهوم الأبيض داخلاً تحت جِنْس الجوهر وهو غير داخل أيضاً تحت مقولة الكيف لأن الداخل تحتَ الكيف هو البياض وليس كلامنا فيه بل الكلام في مفهوم الأبيض، وظاهر عدَم دخوله تحت سائر المقولات. فإذاً مفهوم

(١) لا بد من الإشارة إلى تأثر القديس توما الأكويني بهذا التعليل «السِّينوي لمحاولة وضع المقولات في ترتيب منطقي. ذلك أن المحمول عنده نسبته إلى الموضوع على ثلاثة أوجه:
١ ـ إما أن يكون المحمول هو الموضوع ـ الجوهر ـ.
٢ ـ وإما أن يؤخذ من ذات الموضوع، فيكون المحمول صفة للموضوع وهذه الصفة إما أن تكون لازمة للموضوع من مادته: «الكم»!.
أو من صورته وهو «الكيف»؛
أو بالإضافة إلى آخر «الإضافة».
٣ ـ المحمول خارج عن الموضوع بالمرة وهو إما «مِلْك» وإما مقاس، والمقاس إما «زمان» وإما مكان؛ والمكان إما «أين» غيرملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان وإما «وَضْع» ملحوظ فيه ذلك.
ثم الخارج بعض الشيء إما أن يكون الموضوع مبدأ له وهذا هو «الفعل» وإما أن يكون نهاية وهذا هو «الإنفعال» (تاريخ الفلسفة اليونانية ـ كرم ص ١٢١).

الأبيض خارج عن المقولات العشر وهكذا القول في جميع المفهومات من الأسامي المشتقة وأيضاً فالحركة خارجة عن المقولات العشر وأيضاً فالأعْدام مثل العمى والجهل خارجة عنها.

والجواب أما «الآن» فغير واردٍ لأن ذلك مما لم يوجد بالفعل أصلاً على ما نُبيِّنه وكلامنا في الأمور الوجودية وأما «الوحدة و «النقطة» فلقائل أن يقول إنها داخلة في مقولة «الكيف» لأنها أعراض لا يتوقف تصوُّرُها على تصورَ شيءٍ خارج عن حامِلها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها.والشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه بل حَكى عن بعضهم إدخالَها في «الكَمْ» ثم أبطل ذلك بأن الكم هو الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة وذلك مما لا يصدق حمله على الوحدة والنقطة.وحكي عن قوم أنهم أبطلوا دخول الوحدة والنقطة في الكم بأن قالوا هما مبدآن للكَمْ لأن الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ يكون خارجاً عن ذي المبدأ وإلا لكان مبدأً لِنَفْسِه ثم أبطل هذا القسم بأن قال الوحدة ليست مبدأً للكَمْ المطلق بل للكم المُنْفَصِل والنقطة أن ثبتت مبدئيتُها فهي أيضاً ليست مبدأ إلا للكَمْ المتصل وإذا كان كذلك فمن أدخلها في الكَمْ وجعلها مبدأً لبعض أنواع الكَم لا يلزمه جعل الشيء مبدأ لنفسه. وحكى عن قوم آخرينٍ إنهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة بحسب اعتبارات مختلفة فيقولون إن النِقطة من حيث هي طرف من المضاف وهي من حيث أنها ماهيةٌ ما فهي من «الكَيف» وذلك باطل لأن الماهية إذا تقومت بأحد الجنسين امتنع تقوُّمها بما ليس من ذلك الجنس. ثم إن الشيخ جوَّز خُروج هذه الأُمور عن المقولات العشر وزَعم أن ذلك لا يناقض عَشْرية المقولات لأنا إنما ادَّعينا عشرية الأجناس العالية ومن الجائز أن تكون هذه الأمور وإن كانت خارجة عن الأجناس العشرة إلا أنها لا تكون أجناساً بل تكون أنواعاً وأشخاصاً وذلك مما لا يقدح في دعوانا في عَشْرية الأجناس.كما أن إنساناً إذا ادَّعى أن المُدُن عَشَرة فإذا وجدت أقوامٌ بَدَأة غير متمدنين لم يكن ذلك قادحاً في دعوى عشْرية المدن. ولقائل أن يقول لما سَلَّمتم أن هذه الأمور غير مندرجة تحت هذه العشر وجب عليكم أن تقيموا

البرهان على أنها ليست طَبائع جنسية فإنكم قبل إقامة البرهان على ذلك تُجوزون كونها أجناساً وذلك يمنع الجَزْم بعشرية الأجناس العالية والتعويل على الحصر المذكور غَيْرُ مستقيم لأنكم إذا سَلَّمتم خروج هذه الأمور عَنِ الأجناس فَقَد التزمتم فساد ذلك الحَصْر.وأما مفهومات الأسامي المشتقة فالحق أنها خارجة عن المقولات العشر.ولكن ذلك لا يقدح في دعوانا لأنا إنما جَعَلناها أجناساً للماهيات التي تكون لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس وكون الشيء ذا بياض ليس كذلك فإن كون الشيء ذا بياض لا يجعل الشيء مُحصَّل الماهية مثل أن كون الحيوان ذا نُطْقٍ يجعله محصَّلاً بالفعل، وأما الحركة فالحق أنها نَفْس مقولة «أنْ يَنْفعل» وأما الأعدام كالعمى والجهل فخارجة لأن الكلام في الأمور الوجودية لا في الأمور العدمية[1].

---

(١) في رأيي أن «المقولات العشر» تتصل بمبدأين في تصنيفها:
١ ـ نظرية أرسطو الميتافيزيقية للوجود.
٢ ـ اللغة اليونانية.
ولهذا جاءت المقولات إلى الفكر الإسلامي عبر الترجمة، فالتزم الفلاسفة بعددها. ولو جاز لنا أن نطرح نظرية جديدة في المقولات يجب أن نراعي هذين المبدأين: البيان العربي، والنسق العقائدي الإسلامي.
ولا بد من لفت النظر إلى أسلوب الإستفهام في اللغة العربية الذي يمثل «المطَالِب» العقلية للتصور والتصديق على رأي المناطقة. فلعلنا يمكننا أن نضع لوحة للمقولات تختلف بعض الشيء عن لوحة أرسطو وتتفق مع أسلوب العرب في الفهم والاستفهام.
فالعرب يستفهمون عن المكان بـ (أين)، وعن الزمان بـ (متى ـ وأيان للمستقبل ـ)، وعن السبب والحكمة والتعليل بـ (لِمَ)، وعن الكم والعدد بـ (كم) وعن الكيف أو الحالة بـ (كيف) وعن الذات في غير العاقل بـ (ما)، وفي العاقل أو العالم بـ (مَنْ) ـ وفي هذه معنى الفردية المتميزة، وعن المُلْك بـ (لِمن) ـ وفيها معنى أن التملك لا يكون لغير العاقل أو العالم ـ، وعن التمييز بين شيئين أو وصفين بـ (أيّ ـ المشددة وأم)، وعن النسبة التصديقية (بالهمزة وهل). والذي يبدو أنها تصب جميعها بعيداً عن مفهوم الوجود والجوهر والشيء في ذاته. هذا وإن لم تكن هذه الأسماء الاستفهامية ـ خلا الهمزة ـ خاصة بالاستفهام فقد تستعمل في غيره كالتسوية والأفكار والتوبيخ والتقرير والأمر والتعجب. . . الخ.
وليس الخلاف على نفس تسمية بعض المقولات كالأين والمتى والكم والكيف بل الخلاف في معانيها والتي تدخل فيها كما ذكرنا، المفاهيم الميتافيزيقية. ولذا بعد تعداد هذه المقولات العشر ينبغي أن يراعى في تفسيرها البيان العربي قبل الإسلام وحين نزوله على الأخص. وهي مسألة تخرج بنا عن إطار «المباحث المشرقية»!.

البحث الرابع في كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها

أعلم أنا إذا سَلَّمنا جنسية هٰذهِ العَشْر فلا ندري هل تقسيمُنا إياها إلى أقسامها بالفصول أو بالعوارض[1]؟ وبتقدير أن يكون بالعوارض فهل التقسيم بتلك العَوارض يكون مطابقاً للتقسيم بالفُصول أو مخالفاً له؟ مثال الأول تقسيم الحيوان بقابل العِلْم وغيرِ قابِله فإنه مُطابق لتقسيمِه بالناطق وغيرِ الناطق مثال الثاني تَقْسيم الحيوان بالذَّكر والأُنثى فإنه غير مطابق للتقسيم بالناطق وغير الناطق، بَل هُو مُداخِلٌ له، وبتقدير أن يكون تقسيمنا هذه المقولات واقعاً على هَذا الوجه الأَخير لم تكُن تلكَ الأقسام أنواعاً لما فوقها ولا أَجناساً لما تحتها بل كانت مقولةً على ما تحتها قولَ الذَّكَر والأُنثى. فهذه جملة المباحث التي يحتاج إلى تحقيقها في أول المقولات والله وليُّ الخيرِ والتَّوفيق.

(١) الفُصول قد سبق الإشارة إليها، وأما العَوارضِ ـ جمع عارض ـ والمقصود به هنا العَرض العام. وهو كما يقول ابن سينا في النجاة: «كل كليّ مفرد عرضي أي غير ذاتي يشترك في معناه كثيرون. كالبياض للثلج» (ص ٤٩) وهو أحد الكليات الخمس، راجع معيار العلم ص ١٠٧ والمبين ص ٣٢٠ والتعريفات ١٩٣ والتقريب ص ١٣٢ الخ.

الفن الأول في الكَمْ وفيه أربعة وعشرون فصلاً

الفصل الأول في الفرق بين المقدار والجسمية

وذلك من وجوه ستة؛ أربعةٌ منها مبنية على نَفْي الجِزْء الذي لا يتجزأ(١).

الأول أن الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة مثل ما إذا أخذت شَمعة فشكلتها بأشكال مختلفة فتارة يصير طُولها أزيد من عمقها وتارة بالعكس مع أن ذاتها في حَدِّ جسميتها باقية وذلك يقتضي كون تلك المقادير زائدة على جسميتها وهذا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ(٢) لأنه لو ثَبت ذلك لكانَ ذلك التغيُّر عائداً إلى اختلاف حال الأجزاء في تركبها فإن قيل الجِسْم الكُريّ إذا يُكَعَّب فإن أبعاده لم تتغير إذ هو مُساوٍ لما كان أولاً في المساحة فنقول إنك ستعلم أن المساوي يقال لما هو مساوٍ بالفعل ويقال لما هو مساوٍ بالقوة وان أمثال هذه الأشكال لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقُوَّة والذي بالقوَّة ليس بموجود بعد.

الثاني أن الأجسام مشتركة في مفهوم الجسمية مختلفة في المقادير

---

(١) في الأصل «يتجزى» وقد جرينا على كتابتها «يتجزأ» في كل موضع وردت فيه بعدها.

(٢) «الجزء الذي لا يتجزأ» مسألة شغلت المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين؛ ولها جذور في الفلسفة اليونانية، وسيأتي الرازي على بحثها في الجزء الثاني من «المباحث» فانظره. ونفاه «الجزء الذي لا يتجزأ» هم الحكماء.

والجزء الذي لا يتجزأ باطل حتى يقال إن ذلك عائدٌ إلى كثرةِ ما فيها من الأجزاء وقِلّتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم أن تكون مقادير الأجسام زائدة على جسميتها وهذا الوجه لا يحتاج فيه إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد وأما الوجه الأول فقد كان يحتاج فيه إلى ذلك.

ولقائل أن يقول كما أن الأجسام مشتركة في أصل الجسمية فهي مشتركة أيضاً في أصل كونها مُتَكَمِّمة متقدِّرة فإن كان اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل الجسمية يوجب أن تكون مقاديرها أعراضاً زائدة على جسميتها لَزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المُتَقدِّرية والمُتَكَمِّمية يوجب أن تكون مقاديرها المخصوصة أعراضاً زائدة على مُتكمميتها ومُتقدريتها حتى يكون المقدار المشترك عرَضاً والمقدار المخصوص عرَضاً آخر، ولكن ذلك محال لأنا إن فرضنا أن يكون الأمر كذلك فتلك المقادير المخصوصة في أنفسها مشتركة أيضاً في أصل المقدارية فيلزم أن يكون هناك مقدارٌ آخر مشترك ويَلزمُ منه التسلسل، وإذا كان ما به الاشتراك موجوداً وما به الامتياز موجوداً آخر فيكون المقدار المخصوص مُركباً من مقدارين أحدهما مُشترك والآخر مَخصوص ثم الكلام في هذا المخصوص الثاني كما في الأول فيلزم منه التسلسل أيضاً فثبت أنه لا يلزم من اشتراك الأجسام في أصل المقدار واختلافها في المقادير الخاصة أن يكون أصل المقدار موجوداً مغايراً للمقدار المخصوص.وإذا جاز ذلك جاز أن تكون الأجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة في مقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجوداً مغايراً للجسمية.

الثالث أن الأجسام صَحَّ أن يكون بعضها مُقدِّراً للبعض ومُتقدِّراً بهِ والمقدِّر إما أن يكون واجباً فيه أن يكون مساوياً للمتَقدِّر وإما أن لا يكون واجباً ومحال أن تكون المساواة واجبة لأنه ربّما كان الأصغر مقدِّراً لما هو أكبر منه، فإذاً المقدِّر صح أن يكون مخالفاً لبعض ما يتقدر به وليست تلك المتقدرية بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف جسم فيها جسماً فتلك المتقدرية إنما تكون بأمر زائد على الجسمية، والجزء الذي لا يتجزأ باطل

فلا يرجع ذلك إلى كثرة الأجزاء فهو بما ذكرناه والاعتراض المذكور متوجه عليه.

الرابع أن الجِسْم يَسْخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه ولا وقوع خلاء بين أجزائه لاستحالة الخَلاء ويَبْرد فيصغُر حَجْمُه من غير انتقاص شيء من أجزائه أو زوال خَلاء كان قبل ذلك وذلك الجسم في حد جسميته محفوظ والجسم المحفوظ مغاير لهذه الأمور المتبدلة وهذه الحجة مبنية أيضاً على نَفْي الجزء الذي لا يتجزأ لأنها مبنية على القول بصِحَّة التخلخل والتكاثف الذي لا يمكن إثباته إلا بنفي الجُزء الذي لا يتجزأ فإنا لو قدرنا تركُّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فيستحيل أن يتزايد في مقداره إلا إذا تَزايد كلٌّ واحد من تلك الأجزاء في مقداره وإذا صار كل واحد من تلك الأجزاء أزيد في مقداره كان كلُّ واحدٍ منها قابلاً للقسمة بَعْد ازْدِيادِه فيكون الجزء الذي لا يتجزأ منقسماً هذا خُلْف. ولقائل أن يقول لم قُلتم إن الجسم إذا عَظُم مقداره فإن تلك الجسمية بعينها باقية فإنه من الجائز أن لا يحصلَ ذلك العِظَم إلا عند تفرُّق اتِّصالِه وذلك التفرق عندكم يوجب زوال تلك الجسمية ومع هذا الاحتمال لا يصحّ التعويل عليه.

الخامس أن وُجود السَّطح في الجِسْم من تَوابع المادة ومنَ الأعراض المتعلقة بها على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة لا يكون نفس الجسمية المقوِّمة للمادة المتقدمة عليها بالعلية فإذاً السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت ذلك في السطح فهو في الخط الذي هو عارض من عوارض السطح أولى.

السادس الخَطّ والسَّطح غير داخلين في مفهوم الجِسْمية فيكونان موجودَين زائدين على ما به يكون الجسم جسماً وبيانه أن الجسم يَصحّ أن يُعقل مع الذهول عن كونه مُتناهياً ولو كان ذلك داخلاً في مفهومه لكان من تصوَّرَ جسماً غير متناه كان متصوراً جسماً لا جسماً وهذا محال فثبت أن الجسمية وإن امتنع انفكاكها عن السطح في الوجود الخارجي إلا أنه يصح انفكاكها عنه في الوجود الذهني، وأما الخط فإنه يصح خلو الجسمية عنه في الوُجودَيْن لأن الكُرة لا يجب أن يكون فيها خَطٌّ بالفعل ولا يتعيَّن فيها مِحور

ولا منطقة ما لم تتحرَّك وليس من شَرط الكُرة في أن تصير جسماً أن تكون متحركة وأيضاً فبتقدير استحالةِ انفكاك الجسم عن الحرَكة فإن الجِسْم متقدمٌ عليها بالذات لأنه ما لم يوجد الجسم أوَّلاً استحال عُروض الحرَكة له فإذاً الجسم في ذاته متقدِّم على الحركة التي هي متقدِّمة على المنطقة والمحور فيستحيل تقوم الجسم بالخط وإلا لزم تقدُّم الشيء على ما هو متقدِّم عليه وذلك محال.

ولقائل أن يقول السطح له اعتباران: أحدهما: أنه مقدار قابل لفَرْض امتدادَيْن وهو بهذا الاعتبار من مقولة الكَم وليس بمُضَاف وآخرَهما كونه نهاية للجسم وهو بهذا الاعتبار كَمٌّ عرَضت له الإضافة فإن كان السطح غير داخل في مفهوم الجسم من حيث هو مُضاف لا يلزم أن لا يكون داخلاً فيه من حيث هو كَم ثم ينتقض ما قلتموه بالهَيُولي والصُّورة فإن كِلَيهما داخلان في قِوَام الجسم(1) وقد لا يَعْلَمَهُما من عَلِمَ الجسم ثم لا يلزم من العلم بالجسم عند الذهول عنهما أو عن أحدهما أن لا يكونا مقوِّمين للجسم فكذا ها هنا. ويمكن أن يجاب عن هذا الأخير بأنا إذا عَلِمنا الجسم عند الذهول عن الهَيولي فليس الجِسْم بتمامِه معلوماً لنا بل المعلوم أحد جزئيه وهوالجسمية

---

(1) القول بأن الجسم مؤلف من الهيولي والصورة يعود إلى أرسطو نفسه الذي نظر في الأجسام الطبيعية وتغيراتها، فرأى أنه لأجل تفسيرها يجب القول بأن المبادىء ثلاثة فقط، ويتبين ذلك من النظر في التغير فإنه يقتضي أولاً موضوعاً يتم فيه، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين في نفسه، وإلا لم يكن أن يصير شيئاً وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللاتعين: فالأول الهيولي أوالمادة الأولى، والثاني: العدم والثالث: الصورة... (تاريخ الفلسفة اليونانية - كرم ص ١٣٦ (أرسطو، المعلم الأول للدكتور ماجد فخري ص ٤٤).

إلا أن مبدآ الماهية هما الصورة والهيولي لا العدم الذي هو مبدأ بالعرض وقد انتقلت هذه الثنائية إلى الفلسفة الإسلامية. يقول أبو علي بن سينا: «الأجسام الطبيعية مركبة من مادة (هيولي) هي محلّ، وصورة هي حالّة فيه. ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال..» (ص ١٣٥ - ١٣٦). وقد تناول الرازي هذا «الزّعم» في «محصل أفكار المتقدمين... ص ١٦٨) وأبطله. وكذا في المطالب العالية، وشرح الإشارات وشرح عيون الحكمة. وعلى النقيض من هذا الرأي الأرسطي وقف أيضاً المتكلمون المسلمون في إثبات الجوهر الفرد وبطلان القول بالهيولي والصورة... (راجع فخر الدين الرازي - محمد صالح الزركان ص ٤١٨) والمطالب العالية للرازي الجزء السادس المخصص لهذه المسألة.

وأما الهيولي فلما صح أن تكون مجهولة عندما تكون الصورة معلومة لا جرَم وجب تغايرهما فهاهنا إذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كانت الصُورة مغايرة للسطح وهو المطلوب.

الفصل الثاني في تعديد الخواص التي منها يمكن الوقوف على حقيقة الكمية[1]

وهي ثلاثة: الأول ما بيَّنا من أن التقدير والمساواة واللامساواة أمور إضافية تعرض بسبب الكَمية لا بسبب الصورة الجسمية. الثاني قبول الانقسام، وهذه الخاصية إنما تلزم الكم بسبب الخاصية الأولى ثم إن قبول الانقسام على وجهين: أحدهما كَوْن المقدار بحيث يمكن أن يُفْرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبداً وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لأنه معنى يوجد للجسم من حيث يُفاوت يُساوي فهذه القسمة لا توجب تغيُّراً في نفس الجسم ولا حركة في المكان. ثانيهما الافتراق والانقطاع وهو كون الجسم المتعين بحيث تحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة ولا بد في هذا المعنى من الحركة والانقسام وهذا المعنى من عَوارض المادة ويستحيل عُروضه للمقدار.

وبرهانه أن القَابل لا بد وأن يَبْقى مع المقبول والانفصال إذا عَرض فإنه يستحيل أن يبقى المقدار الأول والصورة الجسمية الأولى لأنه إذا وجد الانفكاك حتى يحصل جسمان يحل في كل واحد منهما مقدار غير الذي حل في الآخر فلا يخلو إما أن يكونا قبل الانفصال موجودين بالقوة أو بالفعل لكنه ليس بالفعل وإلا لكانت في مُتَّصل واحد مُتَّصِلات كثيرة غير متناهية وذلك

---

(١) في «معيار العلم» للغزالي، هذه الخواص هي: المساواة، والتفاوت والتجزؤ (ص ٣١٧) ويرفض الرازي المساواة المفاوتة، والخاصة الثالثة عنده هي «كونها بحال يمكن أن تصير معدودة بواحد فيها أو ليس فيها» وهكذا عند الإيجي في «المواقف» (ص ١٠٤) ويقتصر ابن سينا على تعريف الكم بأنه: «الشيء الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزيء» (النجاة ص ١١٦) وهكذا عرفه صاحب «البصائر النصيرية» (راجع المعجم الفلسفي لمجمع اللغة ص ١٥٥).

محال، فإذاً كانا موجودين بالقوة قبل وجود الانفصال وكانت المادة قبل ذلك الانفصال مَوْصوفة بصُورة واحدة وذلك الجسم كان موصوفاً بمقدارٍ واحد فلما انفصلت بَطَلت تلك الصورة وبطل ذلك المقدار وحدثت صُورتانِ ومقداران آخرانِ. فقد صحَّ أن هذا الانقسام لا يعرض للمقدار المجرد بل يعرض للمادة ولكن تهيُّؤ المادة لقبول الانقسامات هو بسبب المقدار ولا يلزم من قولنا إن المقدار هو الذي يهيىء المادة لقبول الانقسام أن يكون ذلك الاستعداد حاصلاً في نفس المقدار فليس كل ما يفعل فعلاً فإنه يفعله في نفسه ولا يلزم أيضاً أن يكونَ ذلك المقدار باقياً عند حصول الانقسام بالفعل فإن الحركة هي تهيُّؤ الجسم للسُكون الطبيعي ولا تبقى مع السُّكون لأن فعل الحركة الأعداد للسكون وقد وجدت معه فكذلك المقدار فعله أعداد المادة لقبول القِسْمة فلا جَرم وُجد معه. وأما حُصول القِسْمة بالفعل فبأسباب أخرى ولا يجب أن يوجد المقدار عند وجود تلك الأسباب.

وإذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت أن الجِسْم يجبُ أن يكونَ مركَّباً من أجزاء متناهية ويجب أن لا يكون مركَّباً من أجزاء غير متناهية وإذا كان كذلك فلا بد من وجود جِسْم يكونُ متصلاً واحداً ويكون قابلاً للانقسامات ثم يصح أن يقال إن انقساماته دائماً متناهية ويصح أن يقال إن انقساماتِه دائماً غير متناهية فهو دائماً مُتَناه من حيث أن ما وجد فيه من التقسيمات مُتناه ودائماً غير متناه من حيث أنه دائماً موصوفٌ بأنه لا ينتهي إلى قِسْمة لا تحتمل القِسْمة بعدها.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الجسمُ قابل للتّنْصيف إلى غير نهاية والتنصيف في المقدار تَضْعيف في العدد فالعدد غير متناه في الزيادة وينتهي في طرفِ النقصان إلى الواحد والمقدارُ غير متناه في طرَف النقصان وينتهي في طرَف الزيادة. ولما ظهر أن المقدارُ لذاته قابل للتجزية وجب أن يكون لذاته قابلاً للتعديد لما بيَّنا أن التنصيف في المقدار تَضْعيف في العدد والعدد مبدؤه[1]

---

(١) في الأصل: مبدأه.

الواحد فإذاً المقدار لـذاته قـابل لأن يُفـرض واحدٌ فيـه أو في غيره ويصيـر هُوَ معـدوداً بذلـك الواحـد وكون العَـدد بهذه الصفـة أمر واضـح فقد ظهـر بهـذا التحقيق أن للكميـة خواص ثـلاثة وهي خـواص لا يشاركهـا فيها غيـرهـا مـع وجودها في جميع أقسامها.

فالأولى قبول المُسَاواة واللامساواة.

والثانية قَبُول التجزئة⁽¹⁾.

والثالثة كونها بحال يمكن أن تَصير معدودةً بواحـدٍ فيها أو ليـس فيهـا. فبعضهم اقتصر في تَعْريف الكمِّية بالخـاصة الأولى وهـو ضعيف لأن المساواة لا يمكن تعريفها إلا بكونها اتحاداً في الكمية فيكون ذلك دَوْراً.

ويمكن أن يجـاب عنه بـأن المسـاواة والـلامسـاوة ممـا يُـدْرك بـالحس، والكَمُّ لا ينـاله الحس مفـرداً بل إنمـا ينالـه مع المتكمِّم تنـاولاً واحـداً ثم إن العقل يجتهد في تمييـز أحد المفهـومين عن الآخر فلهـذا يمكن تعريف ذلـك المعقول بهذا المحسُوس.

ومنهم من ضمَّ إليها الخاصة الثانية وهي قَبول القـسمـة وذلك خـطأ فإن قبول القسمة من عـوارض الكَمّ المتصل لا من عـوارض الكم المنفصل إلا إذا أُخذ القبول باشتراك الاسم فالأَوْلى إذاً ما أشار إليه الشيخان أبو نصـر الفارابي وأبو علي وهو أنه الذي لذاته يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحـداً عاداً فـإن ذلك لا يختلف إلا بأن كان موجوداً فيه بـالفعل كمـا في المنفصل أو صحيحـاً فرضُه كما في المتصل مثاله الأربعة فإنها الواحد بِعَدِّه أربع مرات والخط فـإنه يقـدر كله إما ببعض منـه بفَرْض واحـدٍ أو بجزء خـارج عنه وكـذلـك السَّـطح والجِسْم وكذلك الزمان فإنك تـأخذ السـاعة الـواحدة وتقـدر بها الليـل والنهار وليس في هذا التعريف شيء دَوْرِي لأن الواحد قد استعمل في هـذا التعريف وهو من الأمور المساوية للوجود الغنية عن التعـريف وكذلـك العدد فـإنه غنيٌّ عن التعريف⁽²⁾.

---

(1) في الأصل: التجزية.

(2) عـرف ابن سينا العـدد في «رسالـة الحدود» بـأنـه «كثـرة مـركبـة من الآحـاد» (المصـطلح . . =

الفصل الثالث في تقسيم الكم إلى المُتَصِّل والمنْفَصل[1]

قبل الخوض في ذلك لا بد من تفسير المتّصل فنقول المتصل إما أن يعني به حال المقدار في نفسه وإما أن يعني به حاله بالقياس إلى مقدار آخر. فالأول فصل الكَم وهو الذي يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى على حَدٍّ مشترك تكون نهاية لأحد الجزئين وبداءة للجُزء الآخر وقد يُرْسَم أيضاً بأنه: القابل للانقسامات الغير المتناهية على الوَجْه الذي حققناه والمنفصل في مقابل ذلك وهو الذي لا يمكن أن تُفْرَض له أجزاء تتلاقى على حد مشترك. والثاني وهو الذي بالقياس فهو على وَجْهين: أحدُهما كل مقدارين تكون نِهايتاهُما واحدة. وذلك كالخط المتصل بخطٍ آخر على زاوية، وكالجسم إذا تجزًّأ بحلول عرضين فيه أما مضافين فكاختلاف مماسين أو متوازيين وأما غير مضافين كما في البُلْقة فإن لكل واحد من الجزئين نهاية هي غير نهاية الجزء الآخر. وثانيهما كل مقدارين نهايةُ أحدِهما غير نهايةِ الآخر، ولكنَّ نهاية أحدهما تكون ملازمة لنهاية الآخر في الحركة. فالجسم إذا كان حاله عند جسم آخر أنه إذا انتقل عن موضعه نقِل طرَفُه طرَفَ الذي يليه حتى يصير معه حيث صار فإنه متصل به. والمتصل الحقيقي بحسب هذا الموضع هو الذي ليس بمضاف وإن كان اسم المتصل إنما نقل إليه من المتصل الإضافي إذ كان يتوهم له أجزاء فيما بينها الاتصال الإضافي وكون هذا الاسم منقولاً عن الإضافي في الأصل لا يقتضي أن يكون غير مقصود إليه ها هنا فإن كثيراً

= ص ٢٣٨). وعرفه الجرجاني بأنه «الكمية المتألفة من الوحدات» (التعريفات - ١٩١). وكذا أبو البقاء في «الكليات» ٣/٢٥٤.

(١) قارن: منطق أرسطو - للدكتور بدوي - كتاب المقولات نقل إسحق بن حنين ١/ص ٤٣ تلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٩٩ - ١٠٦، النجاة ص ١١٦ معيار العلم ص ٣١٧ الحدود الفلسفية للخوارزمي ضمن المصطلح الفلسفي ص ٢١٧ - ٢١٨ المبين للآمدي ص ٣٧١ - ٣٧٢؛ التعريفات ص ٢٣٩؛ التقريب لابن حزم ص ١٤٦ - ١٥٣؛ المواقف ص ١٠٤ - ١٠٥؛ موسوعة الفلسفة لبدوي ٢/٢٦٨ - ٢٦٩؛ المعجم الفلسفي لمجمع اللغة ص ١٥٥؛ المعجم الفلسفي - صليبا ٢/٢٤٠ - ٢٤٣؛ الموسوعة الفلسفية العربية ٦٩٦ - ٦٩٧؛ معجم لالاند ٨٦٨ - ٨٧٠.

مما ينقل اسم شيء إلى شيء آخر لغرض فيصير بحسب بعْض الصَنائع من ذلك الإسم أوْلى بالمنقول إليه.

وإذا ثبت ذلك فنقول الكم ينقسم إلى متصل ومنفصل بالوجه الأَول، والمتصل إما أن يكون ثابتَ الأجزاء قارَّ الذات وإما أن لا يكون، فالأول هو المِقْدار ولا يخلو من أن يكون إمتداده امتداداً واحداً ولا شك أنه حينئذ لا يحتمل إلا تجزئة واحدة ولا تعارضها تجزئة قائمة عليها وذلك هو «الخطّ»، وإما أن يكون محتملاً للتجزئة في جهة وأمكن أن تعارضها تجزئةٌ أخرى قائمةٌ عليها حتى يمكن فيها فَرْض بُعْدين على قوائِم ولا يمكن غير ذلك وهو «السَّطْح». وأما أن يكون محتملاً للتجزئة في ثلاث جهات وهو «الجِسْم التَّعليمي»[1] وهو أتمُّ المقادير ويسمى ثخِناً لأنه حَشْو ما بين السطوح وعُمْقاً لأنه ثِخن نازلٌ من فوق وسَمْكاً لأنه ثخن صاعدٌ من أسفل ولا شك في كون هذه الثلاثة من الكميات المتصلة لأن الخط يمكن أن تفرض فيه أجزاء تتلاقى على نقطة مشتركة والسطح يمكن أن تفرض فيه أجزاء يجمع بينها خط مشترك والجسم يمكن أن تفرض فيه أجزاء يجمع بينها سَطْح مشترك.

وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر فيقال الخَطُّ ما يرتسم في الوهم من حركة شيءٍ غير متجزىء[2] على بَسيط، والسطح ما يرتسم في الوَهم من حركةِ الخط خلاف مأخذ امتدادِه، والجِسْم ما يرتسم في الوهم من حركة السطح ارتفاعاً وانْخِفاضاً وستعرف أن ذلك تمثيل لا تحقيق. فهذا كُلُّه أقسام الكم المتصل القار الذات.

وأما الذي لا يكون قارَّ الذات فهو الزَّمان. وهو كَمٌّ متَّصِل لوجهين:

---

(١) الجسم التعليمي هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثة. وقد عرفه الجرجاني بأنه: «الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً، ونهايته السطح. وهو نهاية الجسم الطبيعي، ويسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية، أي الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل، منسوبة إلى التعليم والرياضة، فإنهم كانوا يبتدؤون بها في تعاليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان، لأنها أسهل إدراكاً» (التعريفات ص ١٠٤). (قارن المبين للآمدي ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣).

(٢) في الأصل: متجزٍ.

أحدهما أنه يمكن أن يُتوهم فيه شيءُ هو الآن بحيث يمكن[1] نِهاية للماضي وهو بعينه يكون بداءةً للمُستقبل. وثانيهما أنه مُطابقٌ للحركة المطابقة للجِسْم المتصل القابل لِتقسيمات غير متناهية ولو كان منفصلاً لاستحال ذلك.

وظنَّ بعضُهم أنه منفصل لوجهين: أحدهما أنه عَـدَدُ الحركة. وثانيهما أن انفصَالَه بسبب الآن. وليس الأمرُ كما ظنُّوه. أما كونه عدداً للحركة فذلك أمر عارضٌ له مثل ما يعرض للخط والسطح والجسم كونها معدودَة وهو بما هُوَزَمان فليس عدداً لِلحركة.وأما الآن فعنه جوابان: أحدُهما أن الآن لا يوجد في الزمان بالفِعْل لأن الزمان مطابقٌ للحركة المطابقة للجسم القابِل لانقسامات غير متناهية، فالزمان يكون كذلك فلو كانت الآنات المُمكنة فيه حاصلةً بالفعل لحصلت آناتٌ متتاليةٌ غيرُ متناهية وذلك مُحال. وثانيهما أنه لو أمكن أن يوجد فيه الآن بالفعل لم يلزم من ذلك كَون الزمان منفصلاً فإنه إذا كان الآن حاصلاً بالفعل كان به للماضي والمستقبل طَرَفٌ مشترك فكان متَّصلاً.

واعلم أن تحقيق الكلام في الزمان والآن وإن كان لائقاً بهذا الموضع إلا أنا أخَّرناه إلى باب الحركة لشدة تعلقه بها.فقد ظهر مما قلنا إن أقسام الكم المتصل أربعة: الخَط والسَّطح والجِسْم والزَّمان.

ومنهم من ظن أن المكان قسم خامس[2] وهو باطل فإن المكان على ما

---

(١) هكذا في الأصل ولعلها «يكون»، أو «يمكن اعتباره» وسقطت «اعتباره».

(٢) قال ابن حزم في التقريب؛

«ذكر الأوائل أن الكمية تقع على سبعة أنواع: أولها العدد، ثم الجِرْم ثم السُطح، ثم الخَطّ، ثم المكان، ثم الزمان، ثم القول. ثم تنقسم هذه السبعة على قسمين: أحدهما متصل والأخر منفصل. فالمتصل ما كان له فصلٌ مشترك وهي خمسة من هذه السبعة وهي: الجرم والسطح والخط والمكان والزمان. . .» (ص ١٤٦).

ويقسم الغزالي في «معيار العلم» الكم إلى ذي وضع وإلى ما ليس بذي وضع. وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال وتساوق في الوجود معاً، بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منهما، أنه أين هو من الأخر؟ فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط كالخط، ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح. ومنه ما يقبل في جميعها على قوائم وهو =

سنبين هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وليست كميته لأجل أنه نهاية وباطن وحاو للسطح الظاهر من الجسم المحويّ فإن كل ذلك إضافات فكميته إذاً لكونه سطحاً فهو إما سَطْح مع عارض وإما نوع من السطح وكيف كان فلا يجعل قِسماً خامساً وتحقيق القول في المكان سيأتي بعد ذلك.

وأما الكم المنفصل فهو العدَدَ. وأما كميته فلأنه لذاته معدود بواحد فيه أو ليس فيه وأما أنه منفصل فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترك. فإن الخمسة إذا قسمتها إلى اثنين وثلاثة لم تجد حداً مشتركاً فإن عنيت واحداً من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركاً بقي الباقي أربعة وإن أخذت واحداً خارجاً عنها صارت الخمسَة ستة.

وأعلم أنه لا يجوز أن يوجد كَمٌّ منفصل غير العدد، فإن المنفصل قوامه من المتفرقات والمتفرقات من المفردات، والمفردات آحاد، والواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ من حيث أنه شيء واحد معين كإنسان واحد ومثلث واحد. ولا شك أن الوحدات هي التي لذاتها يجتمع منها شيء هُوَكَمٌّ منفصل لذاته ويكون عدد مبلغه تلك الوحدات. وأما الأمور التي فيها تلك الوحدات فهي حاملة للعدد الذي هو لذاته كم منفصل ثم لا توجد فيها كمية أخرى زائدة على تقديرها من حيث هي مَعْدودة فإذاً المتقدِّر بالذات هو العدد وما عداه فإنما يتقدر بواسطة عُروض العَدَدِ لَهُ.

وظنَّ بعضهم(١) أن القَوْلَ كَمٌّ مُنْفصل فجعلَ الكَمَّ المنفصل جنساً

= الجسم. والمكان أيضاً ذو وضع، لأنه السطح الباطن من الحاوي، فإنه يحيط بالمحويّ، فهو مكانه...» (ص ٣١٧ ـ ٣١٨).

وهذا عين ما قاله ابن سينا في «النجاة» (ص ١١٦). وسيتعرض الرازي لهذه القسمة في الفصل التالي.

والذي يبدو أن إدخال المكان في «الكم المتصل» يعود إلى أرسطو نفسه الذي ذكر أن «المتصل خمسة: الخط، والبسيط، والجسم، وأيضاً مما يطيف بهذه الزمان والمكان» (منطق أرسطو ١/ص ٤٣ ـ تلخيص المقولات ص ٩٩)..

وقد جرى الإيجي والجرجاني والآمدي على تقسيم الرازي الرباعي.

(١) وهو قول أرسطو ـ (منطق أرسطو ص ٤٣ ـ تلخيص المقولات ص ٩٩) ولكن ابن سينا وهو=

لنوعين: أحدُهما قارٌ وهو: العَددِ والآخَر غير قار وهو: القول واحتج عليه بأن القول يَتركَّب من المقاطع ويَتقدَّر بها، وهي أجزاء له وكل ذِي جُزء يتقدَّرُ بجُزءٍ فهو كمّ. وبيان الصغرى وهو أن الحرف إما صَامت وإما مُصوَّت. والصامت ما يُمكن الابتداء به وهي الحروف الصَّحيحة، والمُصَوَّت: ما لا يمكن الابتداء به بل تكون هَيئةُ عارضة للحَرف المُبْتدأ به وهو قسمان: مَقْصور وهو الواقع في أقصر زمان يمكن الانتقال فيه من صامت إلى صامت وهي الفَتْحة والكسرة والضَّمَّة، ومَمْدود وهو الواقع في ضعف ذلك الزمان أو أكثر كإشباعات الحَركات الثلاث. فالمقطع هو أقل ما يمكن أن يُتفوه به تاماً من الأَصْوات وهو صامتٌ مقرونٌ بمُصوّت، فإن الصامت لا يمكن أن ينطق به إلا مع المصوت إلا أن المصوت إن كان مقصوراً يُسمَّى المقطع مقطعاً مقصوراً وإذا كان ممدوداً يسمَّى المقطع مقطعاً ممدوداً مثل (لا، لو، لي) ثم إن قُرن المقطع المقصور بصامت آخر سَاكن مثل هل كان في قوة المقطع الممدود لأن فيه ثلاثة أزمنة صِغار[1] زمان صامت ثم زمان مصوَّت مَقصور ثم زمانٌ صامتُ ساكنٌ، فزمان المُصوِت المَقْصور والصامت الساكن قريب من أن يكون مساوياً لِزمان المصوَّت الممدود أقل تمديداً.

ثم إن المقاطع يتركب على وجهين: أحدهما أن يُذكر المقطع المقصور ثم يردف بالمقطع الممدود مثل عَلى والآخر أن يذكر المَمْدود ثم يردف بالمقصور مثل كانَ ثم تركب هذه المقاطع مرة أخرى فتحدث أشياء أعظم مما تقدم. فأصغر ما يتقدر به الألفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة. وأكملها ما ذكر فيه المقصور أوّلاً ثم أُرْدِف بالممدود. والأقاويل ربما تستغرق كلها واحدة من هذه المقاطع وربما لا تستغرق كلها واحدة بل تَحْتاج إلى أن يقدَّر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فإن منها ما يقدره ذراع فيستغرقه ومنها ما يحتاج إلى ذِراعين. فقد ثَبت الصغرى وهي أن القول

= امتداد للفلسفة المشائية يعتبر أن العدد هو بالحقيقة الكم المنفصل (النجاة ص ١١٦). أما الغزالي فقد جعل القول قسيماً ثانياً للكم المنفصل (معيار العلم ص ٣١٨).

(١) في الأصل: «ضمار».

مركب من المقاطع التي هي أجزاؤه وهو متقدِّر بها وكل ما يتقدَّر بجُزْءٍ فهو كَم فالقول كَم.

واعلم أن الخطأ في الكبرى فإنه ليس ما يتقدر بجُزْء فهو كَم بالذات، بل يجوز أن تكون له حقيقة أخرى وقد عرض له إما مقدار أو عدد فتكمَّمَ به وصار له بسببه[1] جزء بعده والمقطع ليس جزئيته إلا لأنه واحد والقول كثير، فالقول ليس له خاصية الكم إلا من جهة الكثرة التي فيه فإذا لم يلتفت إلى تلك الكثرة لم يكن القول كمية وإن صار القول كما بالذات لما فيه من الكثرة لزم أن كل ما عرضت له الكثرة وتقدرت تلك الكثرة بواحد منه أن يكون كمّاً بالذات فيكون كلُّ الأشياء كَماً بالذات.

الفصل الرابع في تقسيم الكم بذي الوضع وغير ذي الوضع[2]

وقبل الخوض في ذلك لا بد من تفسير الوَضْع[3] فنقول الوضع له معان ثلاثة: أحدها كَون الشيء بحيث يُشار إليه وبهذا المعنى للنُّقطة وضع وليس للوحدة وضع.

وثانيها كون الشيء ذَا أجزاءَ قارَّة مُتَّصل بعضُها بالبعض مترتبةً ترتيباً يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أنه أين هو عن صاحبه.

وثالثها أمر يحصُل للجسم بسبب نِسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالإضافة إلى الجهات وهذا المعنى هو مقولة الوَضْع. وأما المعنى الثاني فهو فَصْل الكم وكأنه منقول من الوضع الذي هو المقولة فإنه وإن لم يكن لشيء من أجزاءِ المقادير مكان ولا جهة قبل حصولها بالفعل إلا أن تلك الأجزاء التي فيها بالقوة لها اتِّصال وترتيب بحيث إن كلَّ واحدٍ منها مَتى فُرض فإنه

(١) هكذا في الأصل ولعل الأصح: بِسَببِه.

(٢) راجع تلخيص المقولات لابن رشد ص ١٠٠ - ١٠١ ومنطق أرسطو ١/٤٤ - ٤٥.

(٣) قارن «المبين..» للآمدي (ص ٣٧٦ من المصطلح الفلسفي عند العرب) والتعريفات للجرجاني ٢٢٦ - بتحقيق إبراهيم الأبياري - ومعيار العلم للغزالي ص ٣٢٥ - ٣٢٦..
وسيتحدث الرازي فيما بعد عن «مقولة الوضع».

يمكن الإشارة إليه أنه أين هو عن صاحبه فبسبب ذلك أشبه مقولة الوضع.

وإذا عرفت ذلك فنقول الكم إما أن يكون ذَا وَضْعٍ وإما أن لا يكون، والكم ذُو الوضع ثلاثة الخط والجسم والسطح وأما الزمان فليس لأجزائه وضع لأنه ليس شيءٌ من أجزائه مقارنَ الوجود لوجود الجزءِ الآخرَ، وأما العدَد فلأجزائه ثبات ولكن ليس لها اتِّصال.

الفصل الخامس في الطول والعرض والعمق

الطُّول[1] له خمسة معان: (أ) الإمتداد الواحد كيف كان، (ب) الإمتداد الذي يُفْرض أولاً، (ج) أطول الإمتدادَيْن المحيطَيْن بالسطح من غير اعتبار تقدِّمه وتأخُّره، (د) البُعْد الآخذ من رأس الآدمي إلى قدمِه أو من رأس الحيوان إلى ذَنْبه، (هـ) الإمتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه. وأما العَرْض[2] فله معان أربعة: (أ) المقدار الذي فيه بُعْدَان، (ب) البُعْد الذي يُفْرَض مقاطعاً لبُعْد آخر فَرْضاً أولاً، (ج) أقْصر البُعْدين المحيطين بالسطح، (د) البُعْد الآخد من يَمين الحيوان إلى شِماله.

والعُمْق[3] له مَعان أربعة: (أ) الثِخَن الذي تحصُره السطوح، (ب) البُعد المقاطع للبُعْدَين المفروضين أولاً فإن الخَطّ إذا فُرض ابتداء كان طولاً فإن فُرِضَ فيه خطٌ مُقاطع للطُّول كان عَرْضاً وإن افترض الخطان ثم جاء ثالث قيل له عُمْق، (ج) الثِخَن الذي تحصره السُطوح بشرط الآخذ من فوق إلى أسفل حَتّى أنه لو ابتدأ من أسْفَل إلى فوق كان سَمْكاً، (د) البُعْد الذي يحويه قُدَّام الإنسان وخَلْفه ومن الحيوان غير المنتصب فَوْقَه وأسفله وهذه المعاني كَمِّيات عرضت لها إضافات خاصة.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن أُريد بالطول والعرض والعمق نفس

(١) ذكر هذه المعاني الخمسة: أبو البقاء في الكليات ١٥٢/٣؛ والإيجي في المواقف ص ١٠٥

(٢) قارن المواقف ص ١٠٥؛ والكليات ٢٢٧/٣ ـ ٢٢٨.

(٣) قارن المواقف ص ١٠٥؛ والكليات ٢٤٧/٣.

الإمتدادات فهي كَمٌّ بالذات، وإن أُريد بها سائر المعاني فهي كميات مأخوذة مع إضافات والدَّليل عليه أنَّ كُلَّ خط فهو في نفسه طَويل بمعنى أنه في نفسه بُعْد وامْتداد واحد ثم مع ذلك يقال إن هذا الخط طويل وذلك الخط الآخر ليس بطويل فالطُّول المَسْلوب عَنْه لَيْس هو طبيعة البُعد والامتداد بل المسْلوب هو الأمر الإضافي.

وإذا ثبت ذلك فنقول إنَّ هذه الكَمِّيات إذا أخذت مُضَافةً إلى شَيءٍ فقد تؤخذ بحَيث لا تكُون من شَرْط إضافتها إلى ذلك الشَّيء إضافتها إلى شيء آخر وقد تؤخَذ بحَيث يَكُون شَرْط إضافتها إلى شيءٍ إضافتها إلى شيءٍ ثالث.

مثال القسم الأول أما في الطُّول فهو أنْ يُقال هذا الخط طويل عندما يقال للآخر أنه ليس بطويل وأما في السَّطح فهو أنْ يُقال هذا سَطْح عريض عند ما يقال للآخر أنه ليس بعريض وأما في الجسم فهو أنْ يقال هذا جِسْم كثيف ثَخِين عندما يُقال للآخر أنه ليس كذلك وإن كان كل سطح وجسم من حيث أنه كَمّ كذلك وأما الكم المنفصل فهو أن يقال هذا العَدَد كثير عندما يقال للعدد الآخر أنه ليس بكثير وإن كان كل عدد كثيراً بمعنى أنه يُعَدُّ بآحادِه ومثال القسم الثاني الأَطْول والأَعْرض والأَعْمق والأَكْبر والأَصْغر والأَعْظم فإن الأطول أطول بالقياس إلى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس إلى قصيره وكذلك القول في سائر الأقسام.

الفصل السادس فيما ليس بِكَمٍّ بالذات بل بالعَرَض(١)

وهو على أربعة أوجه: الوجه الأول أن يكون أمراً موجوداً في الكم مثل الأمور التي عَدَدناها. الوجه الثاني أن يكون الكَمّ موجوداً فيه وذلك إما

---

(١) قارن «تلخيص المقولات» ص ١٠٢، ومنطق أرسطو ١/ص ٤٥. والمواقف للإيجي ص ١٠٦.

وقد لخص الإيجي أقسام الكم بالعرَض في أربعة:

الأول: محل الكم كالجسم.

الثاني: الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح.

الثالث: الحال في محل الكم كالسواد فإنه مع الكم محلهما الجسم.

الرابع: متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها.

مُنْفصل أو مُتَّصل فالمنفصل موجودٌ في المفارقات والمادِّيات إذ يَعرِض لها العَدد في الكميات المتَّصلة بواسطة قُبُولها للتجزي فهِي مُتَّصلة بالذات ومُنفصلة بالعَرض. وأما الزَّمان فله اتصال في ذاته واتصال بالعرض وانفصال بالعرض أما الاتصال الذي في ذاته فلما بينا أنه داخل تحت الكم المتصل. وأما الاتصال الذي له بالعرَض فذلك بسبب اتصال المَسافة الَّتي يُوجَد فيها المتحرك فيقال زَمان فَرْسَخ[1] فيقدر الزمان بالفَرْسخ لأجل كَوْن الزمان مطابقاً للحركة المتقدرة بالفَرْسخ فيكون الزَّمان من هذا الوجه داخلاً بالعرَض تحت الكَم المتصل ولا استحالة في أن يكون الشيء في مقولة ثم يَعرض له من تلك المقولة شيءٌ كما أن الإضافة قد تعرض للإضافة وأما الانفصال الذي له بالعرض فهو انقسامه إلى السَّاعات والأيام والسِّنين.

وأما الكَمُّ المتصل فالذي منه غَير قارٍّ الذّات وهو الزَّمان لا يوجد إلا في الحركة فلا جَرَم تُوصَف الحرَكة بأوصاف المقادير مثل أن يقال للحركة إنها طويلة وقصيرة ومساوية وغير مساوية وذلك بسبب الزمان وقد توصف الحركة

---

(١) الفَرْسخ مقدار من مقادير المسافات عند العرب. وقد بحثه علماء الفقه باعتبار تقدير مسافة قصر الصلاة به وبالأبراد وبالميل...

والفرسخ ثلاثة أميال، واختلفوا في تقدير الميل على ستة أقوال:

١ - الميل أربعة آلاف خطوة والخطوة ثلاثة أقدام وكل قدمين ذراع فيكون الميل ستة آلاف ذِراع، ويكون الفرسخ ١٨٠٠٠ ذراع.

٢ - أنه ألف باع، والباع أربعة أذرع، فيكون الميل = ٤٠٠٠ ذراع والفرسخ = ١٢٠٠٠ ذراع.

٣ - ما صححه ابن عبد البر المالكي. أن الميل = ٣٥٠٠ ذراع والفرسخ = ١٠٥٠٠ ذراع.

٤ - الميل = ٣٠٠٠ ذراع والفرسخ ٩٠٠٠ ذراع.

٥ - الميل = ٢٠٠٠ ذراع والفرسخ = ٦٠٠٠ ذراع.

٦ - الميل = ألف ذراع والفرسخ = ٣٠٠٠ ذراع.

واختلفوا في الذراع فمنهم من اعتبره: أربعاً وعشرين إصبعاً، ومنهم من اعتبره: ثمانية وعشرين، ومنهم من اعتبره ستة وثلاثين... واختلفوا في عرض الإصبع فمنهم من اعتبره ست شعيرات معتدلات معترضات ومنهم من اعتبره ست شعيرات بطن إحداها إلى بطن الأخرى، ومنهم من اعتبره: ست شعيرات بطن إحداها إلى ظهر الأخرى...».

راجع تفصيلات المذاهب فيها في «تقدير المسافات عند المسلمين لأحمد بك الحسيني - دار البصائر.

بهذه الأوصاف بسبب المسافة فيقال حَركة طَويلة أي في مسافة طويلة وأما الكَميات المتَّصلة القارَّة الذات فهي لا توجد إلا في الأجسام فلذلك توصف الأجسام بأنها طَويلة وعَريضة.

الوجه الثالث ما يكون كَمّيته بسبب الحلول في المحلّ الذي حَصل فيه الكَمّ كما يقال للبياض إنه طَويل وعَريض وعميق بسبب حُصوله في محل الكم.

الوجه الرابع أن تكون قِوى مؤثرة في أشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى إنها متناهية أو غير متناهية لا لأن القُوَّة ذات كمية في نفسها بل لأن القوة تختلف بالزيادة والنقصان بالإضافة إلى شدة ظهور الفعل عنها أو إلى عدة ما يظهر عنها أو إلى مُدَّة بقاءِ الفعل والفرق بين اعتبار الشدة والمُدَّة من وجهين:

أحدُهما أنَّ كل ما كانَ زائداً بحسب الشدة كان ناقصاً بحسب المدة فإن المحرك إذا كان أشدَّ قُوَّة بلغ النهاية الموجودة أو المَفْروضة أسْرَع.

ثانيهما أن الذي تتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما لا تتفاوت فيه بحَسب الشدة فإن إبقاء الثقيل في الجَوِّ لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب الشدة وتختلف القوى فيه بالإبقاء الزماني بحسب الشدة وأما الفرق بين اعتبار المُدَّة والعِدَّة فلأن المدة هي في إثبات شيء واحد وليس اعتبار العِدّة في إثبات شيء واحد وأما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فظاهر.

الفصل السابع في أن الخِفَّة والثِقَل غير داخلين بالذات في الكَم بل بالعرَض

والذي غرَّهم شيئان أحدهما ما يقال عليهما من التساوي والزيادة والنُّقصان. وهو باطل لأن المساواة والمُفاوتة في الكم هو أن يفرض للشيء جزء ينطبق على جزءٍ آخر وينطبق كُلِّيته على كلية الآخر فإن انطبق الجزءان الآخران قيل له أنه مساوٍ وإن لم ينطبق قيل لأحدهما أنه زائد وللآخر أنه ناقص وهذا يستحيل ثُبوته في الثِقل والخِفة فإن الثقل: قُوَّة محركة إلى أسْفل

وهي إما الطبيعة وهي صُورة جوهرية أو المَيْل الذي هو السبب القريب للحركة وهو من مقولة الكَيْف.

وثانيهما قَبُولهما للتجزئة فإنه يوصف الثقيل بأنه نصف ثقيل آخر وهو خطأ أيضاً فإن ذلك بسبب أنه تحرك في الزمان في نِصْف المسافة أو تحرك في المسافة في ضِعْف الزمان فعرُوض المساواة والمفاوتة بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالزمان ولأنه لما كان ثقل الأثقل يحركه إلى أسفل في الميزان حركة يلزم معها أن يتحرك الأصغر إلى العُلُوّ فإنه يقال إن أحدهما أزْيد من الثاني كما يقال إن إحدى الحرارتين ضِعْف الثانية لأجل أنها تفعل في الضعف. وإذا قد فرغنا عن تعريف الكم وتعريف أقسامه فلنذكر أحكامه ثم أحكام أقسامه.

الفصل الثامن في أن الكَمَّ لا ضد له[1]

أما المنفصل فعليه ثلاثة براهين: (أ) كُل عدد يُفرض فإنه يُقوِّم ما هو أكثر منه ويتقوَّم بما هُو أقلّ منه ولا شيء مما يقوم شيئاً أو يتقوم بشيء ضداً له فلا شيءَ من الأعداد بمُتَضادّ، (ب) الضِّدان كُل واحدٍ منهما في غاية البعد عن الآخر إذ ليس يوجد عدد أقل من الاثنين[2] ثم لَيْس له من الأعداد ضد لأن كل عدد يفرض ضداً له فهُناك عددٌ آخر بُعْدُه عن الاثنين أكثر من هذا العدد الأول لأن الأعداد غير متناهية وإذا لم يكن شيءٌ من الأعداد ضداً للاثنين لم يكن الاثنان ضداً لشيء منها لأن التضاد لا يتحقق إلا من الجانبين، (ج) الموضُوع القريب للمتضادّيْن واحد ويستحيل أن يكون لنوعين من العدد موضوعٌ قريب لأن كل عدد فهو إنما يَتقوَّم بمجموع وحدات مثلاً

(١) قارن منطق أرسطو ـ المقولات ـ ١/ ٤٥ ـ ٤٦. تلخيص المقولات ص ١٠٢.

(٢) هناك خلاف حول إن كان الواحد عدداً أم لا. فإذا نظرنا إلى أن العدد هو كل ما يقع في مراتب العد فاسم العدد يقع على الواحد، وإن نظرنا إلى أنه هو الكمية المتألفة من الوحدات فلا يقع على الواحد. وعلى القول الأول كل عدد سوى الواحد مركّب منه. وعلى القول الثاني العدد كم منفصل، أي عَرَض يقبل القسمة لذاته، ولهذا فإن الواحد ليس عدداً لأنه لا يقبل القسمة. (راجع الكليات ٣/ ٢٥٤ والتعريفات ١٩١ والمواقف ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

الثلاثة تتقوم صورتها عند اجتماع وحدة ووحدة ووحدة وما دامت هذه الوحدات مَوْجودَة استحال عروض الثنائية لها بل الموضُوع لا بد وأن يعرض له، إما زوال تلك الوحدات وتبدُّلها بوحدتين حتى يعرض له معنى الثنائية فحينئذ يكون الموضوع قد فَسد وإما ارتفاع وحدة وبقاء وحدتين فقط حتى يعرض حينئذ معنى الإثنوة وحينئذ لا يكون موضوع الإثنوة نفس موضوع الثلاثة بل يكون جزءاً من موضوعها.

وأما الكم المتصل وهو المقَادير والخُطوط والسُّطوح فليس بعضُها مضاداً للبعض لِأَوْجهٍ ثلاثة: (أ) أن كل واحد منها إما قابلٌ للآخر وإما مَقْبول له والقابل والمقبول لا بد وأن يوجدا معاً ويتقوَّم المقبول بالقابل ويكون القابل مقوِّماً للمقبول ولا شيء من الضدين بواجبي المقارنة ولا يقوِّم أحدُهما الآخر، (ب) أنه لا يوجد مقدارٌ في غاية البُعْدِ عن الآخر، (ج) أنَّ موضوعها القريب ليس واحداً فإن الخط لا يوجد إلا في السطح والسطح لا يوجد إلا في الجسم والجسم لا يوجد إلا في المادة ثم ها هنا شُكُوك خمسة فلا بد من حلها.

الأول أن الزوجية كَمية مضادَّة للفردية وجوابه أن الزَّوجية ليست من باب الكَم فإنه لا تعرض لها لذاتها المساواة واللامساواة بل هي من باب الكَيْف ثم إن سلَّمنا ذلك ولكنها لا تضاد الفَرْدية أما أولاً فلأن الفردية عبارة عن عدم الزوجية عما مِنْ شأنه أن توجد له الزوجية تحت جِنْسه فيكون التقابل بينهما تقابل العَدَم والمَلكة لا تقابُل الضِّدين. وأما ثانياً فلأنه وإن سلَّمنا كون الفردية أمراً وجودياً لكنَّ العدد الذي تعرض له الزوجية يمتنع عُروض الفردية له فإذاً يمتنع تعاقبُهما على موضوعٍ واحد فهما غير متضادَّين.

الثاني أن الاستقامة والانْحناء كَمِّيتان وهما متضادَّتان وجوابه أنهما من باب الكَيْف وأيضاً فلأنا سنبين في باب الكيف أن المستقيم يمتنع أن يصير هُوَ بعينه مُنْحنياً وإذا امتنع تعاقبهما على موضوع واحد لم تكن بينهما مضادَّة.

الثالث المتصل ضد المنفصل وهما كَمِّيتان وجوابُه أنهما فَصْلا نوعي

الكم فيستحيل اندِراجُهما تحت جنس الكم لامتناع أن يكـون الفصل مسـاوياً للنوع في التقوم بالجنس الواحد هذا إذا سلمنا أن الانفصال أمْـرٌ وجودي مـع أن الحق أنه أمر عدمي وهو عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل كماً إما بحق نوعه كالعناصر وإما بحق جنسه كالفَلَكِ.

الرابع المُساوي ضد المفاوت والعَظيم ضد الصَّغير والكثير ضد القليـل وكل ذلك كَمِّيـات وجوابـه أن هذه إضـافات في الكميـات لا أنها في أنفسهـا وماهياتها كَميات ولأن أمثال هذه الإضافات يمتنع عُروض التضـاد لها على مـا سنذكر ذلك في باب الإضافة.

الخامس المكان الأَعلى ضدٌّ للمكان الأسفل وجوابه أن المكان الأعلى يستحيـل أن يوجـد في موضـوع المكـان الأسفـل فلمـا امتنـع تعـاقبُهمـا على مـوضـوع واحـد لم يكـونـا ضـدين نعم الأَيْنـان أعني الحصـول في الفـوق والحصول في السفل متضـادان وذلك غير المكان وأيضاً فالمكان من حيث هو مكان ليس بفَوْق ولا سفل بل حقيقته سَطح مأخوذ مع إضافة مخصوصـة وهو كونه حاوياً لجسم آخر فأما كونه فوقاً وتحتاً فهـو بالقيـاس إلى مكان آخـر وإذا كانت الفوقية والتحتية من باب الإضافات امتنع عُروض التضاد لهما كما امتنع عُروضه للصغير والكبير.

الفصل التاسع في أن الكم لا يقبل الشدة والضعف(١)

والفـرق بينهما وبين الـزيادة والنقصـان من وَجْهين: الأول أن الخَطَّ إذا ازداد أمكن أن يُشار إليه بمثل ما كان مع الزيادة فقط. الثاني أن تفاوت الأَزْيد والأَنْقص غير مُنحصر وتفـاوت الأَشد والأَضعف منحصـر بين طرفي الضـدين فإن الضدين بينهما غاية الخلاف وإذا ثبت ذلك فنقول من الظاهر أنه لا يمكن أن يكون عدداً ومِقداراً أشد في عددِيَّته أو مقدارِيَّته من عدد أو مقدار آخر.

---

(١) قارن منطق أرسطو ـ بدوي ـ المقولات ١/٤٧، وتلخيص المقولات لابن رشـد ص ١٠٥ وقد عُبِّر عنها «بالأقل والأكثر» لا بالشدة والضعف وقد بين الرازي الفرق بينهما.

واعلم أن عدم الضِّد وعدم قبول الشدة والضعف ليس أمراً مخصوصاً بالكَم فإن الجوهر لا ضِد له كما مضى، وبعض أقسام الكيف لا ضد له، كما سيأتي. وأما الخواص المساوية للكم فهي الثلاثة المذكورة وخاصية رابعة وهي قبول النِهاية واللانِهاية فلنتكلم في ذلك.

الفصل العاشر في الوجوه التي يقال لها التناهي واللاتناهي

ما لا نِهاية له[1] فيقال تارةً بالحقيقة وأُخرى بالمجاز والذي يقال بالحقيقة فقد يقال على وجه السَّلب وقد يُقال على وَجْه العُدُول وأما الذي يقال على وجه السَّلْب فهو أن يسلب عن الشيء المعنى الذي لأجله يصح أن يوصف الشيء بالنهاية، وهو الكَم، وذلك مثل ما يقال الله تَعالى لا نهاية له[2] والنقطة لا نهاية لها وأما الذي على وجه العُدول فهو أن يكون الشيء الذي لأجله يصحّ أن يوصَف الشيءُ بالنهاية حاصلاً إلا أن النهاية لا تكون حاصلة وذلك على وجهين: أحدهما أن يكون الشيء بحيث إذا أُخذتَ منه أي مقدار

(١) عرَّف ابن سينا في «رسالة الحدود» ما لا نهاية له بقوله: «هو كمٌّ أي أجْزائه أُخذ وجد منه شيئاً خارجاً عنه بعينه غير مكرر» (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٣). وعرفه الغزالي بقوله: «هو كمٌ ذو أجزاء كثيرة بحيث لا يوجد شيء خارج عنه وهو من نوعه، وبحيث ألا ينقضي» (معيار العلم ص ٣٠٧).
راجع أيضاً في موضوع اللامتناهي: كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين - بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢٠٢ - ٢٧٠ (وعليه بعض الشروحات) وشروحات السماع الطبيعي لابن باجه ص ٣٣ - ٤٢، كتاب النجاة لابن سينا ص ١٦١ - ١٦٧، الشفاء لابن سينا - السماع الطبيعي بتحقيق سعيد زايد ص ٢٠٩ - ٢٢٢، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام الرازي ص ١٩٣ - ١٩٤، موسوعة الفلسفة - بدوي ٢ /٣٤٨ - ٣٥٣، المعجم الفلسفي - صليبا ١ /٢٧١ - ٢٧٣ معجم لالاند ص ٥١١ - ٥١٣.

(٢) في مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري - بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - ج ١ /ص ٢٣٥، حين يشرح قول المعتزلة في التوحيد: «ولا يوصف بأنه متناه».
والفارق بين الوصف السلبي «لا - متناه» والوصف المعدول «لا متناهٍ»، أن الأول المعنى فيه سلبي، وحرف النفي فيه ليس جزءاً من المصطلح؛ بينما هو في اللفظ المعدول إيجابي وحرف النفي فيه جزء من اللفظة.. ولهذا صح عند بعض المتكلمين وصف الله تعالى بالأول لا بالثاني.

شِئْتَ وَجَدْتَ شيئاً خارجاً عنه من غير حاجة إلى العَوْد. وهذا هو الذي نريد بقولنا الأجسام غير متناهية في العِظَم. وثانيهما أن يكون سَطْحه محدوداً بحد هو المحيط ولكن لا تكون في ذلك المحيط نقطة بالفعل ينتهي عندها الخط بل هو مُتَّصل بلا فصل فيه كالدائرة إذا لم يكن قَطْع فيها بالفعل.

وأما الذي يقال على سبيل المجاز فقد يقال لما لا يكون سُلوكه مقدوراً كالطريق بين السماء والأرض ويقال أيضاً لما يَعْسر ذلك فيه وإن كان ممكناً تشبيهاً للعَسير بالمعدوم[1] فهذه جملة وجوه مفهوم اللانهاية ويليق بهذا الموضع أن نقيم البرهان على تناهي الأبعاد.

الفصل الحادي عشر في بيان تناهي الأبعاد[2]

فلنذكر أولاً ما يمكن أن يُتَمسك به في إثبات أبعاد غير متناهية وذلك أمور سِتة:

---

(١) لعل الأول - وهو ما ليس سلوكه مقدوراً كالطريق بين السماء والأرض - يدخل ضمن الثاني الذي هو العسير، بعد حصول ذلك في عصرنا، وتبين أنه مقدور، لكن بوسائط.

(٢) تعود جذور هذه المسألة إلى الفلسفة اليونانية، وقد لخص أرسطوطاليس مذاهب الذين سبقوه في «السماع الطبيعي» المقالة الرابعة، فذكر أن الفلاسفة السابقين تكلموا في اللامتناهي «وكلهم جعله كالمبدأ للموجودات مثل آل فوثاغورس، جعلوه في المحسوسات وذلك أنهم يقولون إن العدد ليس هو شيئاً، ولا ينسب إلى شيء آخر، بل هو بذاته جوهر. لكن الفوثاغوريين يقولون إن «اللانهاية» توجد في الأمور المحسوسة، لأنهم لا يجعلون للعدد مفارقاً ويقولون إن «لا نهاية» خارج السماء.

«وأما فلاطن فيقول: إنه ليس خارج الجسم جسم أصلاً، ولا الصورة من قِبَل أنها ليست عنده في مكان أصلاً. غير أنه يقول إن «لا نهاية» موجود في المحسوسات وفي تلك («أي في الصورة).

«وقوم قالوا إن لا نهاية هو الزوج قالوا: فإن هذا وهو واحد إذا حوى وتناهى عن الفرد (= أي إذا حده الفرد وحصره) أكسب الموجودات أن تكون بلا نهاية.. قالوا والدليل على ذلك ما يعرض في الأعداد... فأما فلاطن فإنه قال إن «غير المتناهية» اثنان: الكبير والصغير.

«وأما الطبيعيون فإنهم جميعاً يصفون «للانهاية» طبيعةما أخرى، غير المسماة إسطقسات مثل ماء أو هواء أو شيء. هو فيما بين هذين. فأما من جعل الاسطقسات متناهية، فليس منهم أحد يجعل أشياء لا نهاية لها. وأما الذين يجعلون الأسطقسات غير متناهية، مثل أنكساغورس وديمقريطس فإنهم يقولون: إن «لا نهاية»متصل بالمماسة، أما أنكساغورس فعن=

= الأجزاء المتشابهة (الهيومريات) وأما ديمقريطس فعن المعنى الذي يلقبه بـ «أصل وبذر كل شيء». . .

أما أرسطو فإنه يحدد الوجود التي يقال عليها «اللامتناهي» وهي :

١ ـ اللامتناهي هو ما لا يمكن الشروع فيه لأنه ليس من شأنه أن نظفر بهِ كما يقال في الصوت انه غير مرئي.

٢ ـ اللامتناهي هو. «ما كان مسلكه لا لآخر له، أو ما كان سلوكه بكدٍ ومشقة، أو ما كان في نفسه سلوكاً غير أنا لا نقدر على سلوكه وبلوغ آخره.

٣ ـ اللامتناهي هي هو ما لا نهاية له إما في الزيادة وإما في القسمة، وإما فيهما جميعاً.

. . . ثم يأخذ أرسطو في عرض آرائه في اللامتناهي فيقرر أن اللامتناهي لا يكون مفارقاً للمحسوسات وشيئاً قائماً بنفسه. . . ويمضي فيقول «إنه ليس يمكن بالجملة أن يكون جسم محسوس غير متناه. . والحل إذاً يكمن في التفريق بين اللامتناهي بالقوة واللامتناهي بالفعل. . » وهو يقرّ بالأول وينكر الثاني. يقر بالأول بالنسبة إلى سلسلة الأعداد وسلسلة النقط على الخط. . . » (راجع السماع الطبيعي ـ بتحقيق بدوي ص ٢٠٢ ـ ٢٧٠ الجزء الأول. والجزء الثاني من موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ـ وعنه نقلنا خلاصة الكلام ـ ص ٣٤٨ ـ ٣٥١.

وبهذا فإن «اللامتناهي لا يمكن أن يوجد بالفعل، سواء أكان جوهراً مفارقاً، أم جسماً أم عدداً: فإنه إن كان جوهراً مفارقاً، كان غير منقسم، ومن ثمة لم يكن لامتناهياً. وإن كان جسماً طبيعياً أو رياضياً، كان متناهياً، لأن الجسم يحده سطح بالضرورة، ولا عبرة بوهم الخيال، لأن الزيادة والنقصان تحصلان في التخيل لا في نفس الشيء. وإن كان عدداً كان قابلاً للعدّ وممكن العبور، فلم يكن لامتناهياً. وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين، إذ أنهم بغير حاجة إليه، ولا هم يستعملونه ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضوا لها من عظم فهي متناهية، على أن اللامتناهي وإن لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة، لا القوة التي تخرج كلها إلى الفعل بل التي تخرج إلى الفعل بحيث لا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزيد. . . وإنما اللامتناهي بالقوة يبقى دائماً بالقوة، ويزيد باستمرار فهو متناه من غير شك مع اختلافه بلا انقطاع. وعلى ذلك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء من أنه فلا شيء خارجه ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائماً. فهو ضد التام والكامل أي المحدود. . . (تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ١٤١ ـ ١٤٢).

وقد عقد ابن سينا في الشفاء فصلاً: «في تناهي الأجسام ولا تناهيها وذكر ظنون الناس في ذلك» ميز بين ما لانهاية له على الحقيقة وبين ما لا نهاية له على المجاز. . . وأتى بالتقسيمات ذاتها التي ذكرها الرازي في الفصل العاشر. . . ثم عقد فصلاً آخر في «أنه لا يمكن أن يكون جسم أو مقدار أو عدد ذو ترتيب غير متناه وأنه لا يمكن أن يكون جسم متحرك بكلية أو جزئية غير متناه. . » ثم فصلاً في «تبين دخول ما لا يتناهى في الوجود وغير دخوله فيه وفي نقض حجج من قال بوجود ما لا يتناهى بالفعل»؛ ثم فصلاً رابعاً في «أن الأجسام متناهية من حيث التأثير والتأثر» (الشفاء ـ السماع الطبيعي بتحقيق سعيد زايد ص ٢٠٩ ـ ٢٣٢ =

الأول أن الإنسان كما تشهد فِطْرتـه بامتنـاع حصول الجسم الـواحد في الزمان الواحد في مكانين كذلك تشهد فِطْرته بـامتناع انتهـاء هذه الأبعـاد إلى حَدٍ ومقطعٍ، بـل يوجب في كـل مُتناه بـأن يكون تنـاهيه إلى شيء آخـرَ على نحو ما يشاهد من انتهاء كل بعـد إلى بعد آخـر.فإن وجب قَبُـول حكم الفطرة في القضيـة الأولى وجب قبولـه في الثانيـة وإن جاز الـرد في الثـانيـة جـاز في الأولى.وذلك يوجب التَّشكِيـك في الأَوَّليات.لا يقـال: إن الفطرة وإن شَهـدت بالقضيتين جميعاً إلا أنها في القضية الأولى لم تشهد بصحة مـا يُنْتج نقيضَهـا وأما في الثانية فإنها شهدت بصحة ما ينتـج نقيضها فعـرفنا صِـدْقها في الأولى وكذبها في الثانية.لأنـا نقول إذا كـانت معنا قَضيـة شهدت الفِطْرة بصحتها ثم تتبين لنـا بطريق من الـطرق فَسادَهـا فحينئذ يـزول الوثـوق بحُكْمهـا وذلـك يقتضي الشـك في جميع الأوليـات فأمـا إذا لم نجـد مـا يـدل على فسـاد القضيـة فذلك لا يدل على صحتها إذ رُبمـا كانت بـاطلة وان كنا لم نقف على فسـادها بـل إقامة الحجة على صحتها لا تُفيد أيضاً لأن الحجة لا تفيد العلم إلا إذا كـانت مركبة من الأوَّليات، فالأَوليات إن صحَّحناهـا بالأدلـة يلزم الدَّور وإن حكمنـا بصحتها لأجل شهادة الفطرة فإذا جوَّزنا فَساد بعض ما حكمت الفطرة بصحتـه استحـال الحكم بصِحة شيء لأجـل شهادة الفـطرة فثبت بهذا أنـا لـو جـوَّزنـا القدْح في بعض ما شهدت الفطرة به لزم التشكيك في الأَوَّليات بأسْرِهـا فضلاً عن النظريات، فإذاً لا يجوز القَدْح في شيء مما شهدت الفطرة بـه. ولكن لا تناهي الأبعاد أمر فطري فوَجب أن يكون حقاً.

= وكذلك فعل في النجاة الذي تحدث فيه عن النهاية واللانهاية. . ص ١٦١

ثم إن الرازي في «محصل أفكار المتقدمين والمتـأخرين» عـاد ليطرق هـذه المسألـة «مسألـة الأجسام متناهيـة خلافـاً للهند» (ص ١٩٣ ـ ١٩٤). فقـال: «قلنا: إذا فـرضنا خـطاً غير متنـاه وفرضناه خطاً آخر متناهياً موازياً للأول، فأما إذا مال المتناهي عن الموازاة إلى المسامتة فـلا بد من نقطة هي أول نقطة المسـامتة، لكن ذلك محال، إذ لا نقطة إلا وفـوقها أخـرى فتتكون المسـامتة مع الفوقانية قبل المسـامتة مع التحتانية، فلأن فرض خط غير متناهية يفضي إلى هذا المحال» وهذا الدليل هـو الذي اعتبـره في المباحث «المـذهب الحق» و «عليه المعـول» كما سيأتي.

وقد ذكر أيضاً الإيجي في «المواقف» سبع حجج لإثبات أن الأبعاد متنـاهية ورد على حجـج الخصوم (ص ٢٥٣ ـ ٢٥٦) فانظرها.

والثاني أن إنساناً لو وقف على طَرَف العالم فإما أن يمكنه[1] مَدَّ اليد إلى خارج العالم أو لا يمكنه. فإن أمكنه فلا شك أن الذي يتَّسِع في خارج العالم لِنصف اليد أقل من الذي يتسع لكل اليد وتلك خاصية الأبعاد فإذاً خارج العالم وُجدت الأبعاد وإن لم يمكنه ذلك فهنالك لا مَحالة جسم يمنعُ مدَّ اليد فإذاً كلا القسمين يوجبان بُعْداً وَجِسْماً خارجَ العالم.

والثالث أن العالم لو كان متناهياً فلو قدرناه أزْيَد مما هو عليه الآن بذراع لم يتَّسع الحَيِّز الذي اتسع له الآن بل يكون ذلك الحيز أكبر. ولو قدرناه أزيد مما هو عليه الآن بذراعين لم يتسع له الحيز المفروض بل يكون أزيد منه. فإذاً خارج العالم أحْياز متقدرة في أنفسها بالزيادة والنقصان فتكون أموراً وجودية وهي إما مقادير وإما ذَوات مقادير.

والرابع أن الجسمية حَقِيقَةٌ كلية فأما أن يجب أن يكون نَوْعُها في شَخْص وهو باطل بالحس ولأنه لا جسم إلا وَلَه جزء يساويه في الجسمية فيكون أبداً في الوجود أكثر من جسم واحد فإذاً أمكن أن تكون تلك الماهية مقولةً على كثيرين ثم إن جُزئيات كلِّ كلي غير متناهية وليس بعضها أوْلى بالإمكان من بعض لأن الإمكان إذا كان من لوازم الماهية كان مشتركاً بين أفرادها فإذاً وجود أجسام غير متناهية ممكن حاصل فإذاً هي موجودة لأن واجب الوجود عام الفيض فلا يمنع مستحقاً حقه من الوجود.

والخامس أن الزَّمان لَيْس لَهُ بداية ونهاية فلا يكون للكونِ بداية ونهاية فيجب أن يكون لذلك مادةٌ غير متناهية.

والسادس أن قاسوا العِظَم على شيئين: أحدهما على الأعداد التي لا تتناهى في الزيادة. وثانيهما على لا تَناهي المقدار في جانب الصِغَر.

---

(١) هذا الشرط المنوط بالقدرة والإمكانية، يغير من واقع المسألة ويجعلها داخلة في حيِّز القدرة الإنسانية أو عدمها، وهو أمر يعسر ضبطه. ثم إن قول صاحب هذه الحجة «طرف»؛ «خارج» «العالم» غير متفق عليه، بل هو موضع النزاع. وقد رد الإمام الأشعري على هذه الحجة. راجع «مجرد مقالات الأشعري» للإمام ابن فورك ص ٢٤٤ و ٢٧٣.

والجواب: أما الذي ذكروه أوَّلاً فلا خلاص عنه إلا بمنع شهادة الفطرة بذلك فأما من سلم ذلك كما فعله الجمهور لم يمكنه الخروج عن السؤال الذي ذكرناه. والذي ذكروه ثانياً من أن الوَاقف على طَرَف العالم هل يَمْكِنُه أن يمد اليد إلى الخارج أم لا فالجواب أنه لا يمكنه ذلك لا لِوجُودِ جسْم يَمنع في الخارج من ذلك بل لعدم الشرط وهو عدم المكان، والحُكْم كما ينتفي لوُجود المانع فقد ينتفي لفوَات الشرط. والذي ذكروه ثالثاً فهو أمْر وَهمِيّ غير حاصل في الوجود فلا عبرة به.

والذي ذَكَروه رابعاً من أن الجسمية غير مانعةٍ من الكثرة فنقول لا يكفي في عدم الامتناع أن يكون الشيء الواحد مانِعاً منه فلعله امتنع لأمر آخر فإن الجسمية وإن كانت لا تمنع من ذلك إلا أن الصور النوعية التي للأفلاك تقتضي أن تكون أنواعها في أشخاصها فامتنع المزيد عليها لذلك.

فإن قيل: (١) هذا يُشكل بجزء من أجزاء الفَلَك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية في الطبيعة بالنسبة إلى أجزائه حاصلة وإن كان الشخص واحداً لأن واجب الوجود واحد فأمكن أن يكون تعينه لازم حقيقته فالأفلاك وإن اتحدت بالجسمية فقد اختلفت وتكاثرت بالصور فلم يمكن أن يكون قدر معين للكثرة دون غيره لازِم ماهيتها المشتركة. فالجواب أن كلَّ عدد من الأعداد حقيقته وطبيعته مخالفة بالنوع لما عداه من الأعداد وإلا لجاز أنْ يكون العدد من حيث هو هو لازماً لماهية الجسم دون غيره من المعدودات.

والإشكال عليه أنه لو كان كذلك لكان كل شخص من أشخاص الأجسام مُنْفَرِداً بذلك العدد بعينه لإشتراك أشخاص الأجسام كلها في الجسمية.

والذي ذكروه خامساً من لا تناهي الكون فهو لا يوجب لا تناهي الجسم إذ الجسم الواحد يمكن أن يَتَشَّكل بأشكال مختلفة في أحوال مختلفة.

---

(١) هذه العبارة إلى شروع الجواب الخامس ليست موجودة في النسختين.

والذي ذكروه سادساً فهو مُجَرد تمثيل من غير جامع[1] فلا يفيد الظن فضلاً عن اليَقين[2].

ثم يجب أن يُعلم أن فيه بحثاً وهو أن بعض العلماء قال: كما أن الجسم لا ينتهي في الصِغَر إلى حدٍ لا يوجد ما هو أصغر منه وإن كانت الانقسامات الغير المتناهية لا تخرج إلى الفعل بأسرها كذلك لا ينتهي في العِظَم إلى حيث لا يمكن أن يوجد ما هو أعظم منه وإن استحال وجود عظم غير متناه.

وذكر الشيخ[3] أنَّ هذا يصحُّ من وجه ويَبْطل من وجه.أما وجه الصحة فهو أن لك أن تَقْسم جسماً متناهياً قِسْمة لا تقف بأن تنصِّفه ثم تضم إلى أحد النصفين نِصْف النصف الآخر وتضُم إلى ذلك المجموع نصفَ الربع الباقي ولا تزال تَأخذ جزءاً من الباقي أصغر منه فلا يزال يزداد ذلك النصف الأول إلى غير النهاية.ومع ذلك فلا يبلغ الجسم المزيد عليه تلك الزيادات إلى أن يساوي جملة الشيء المقسوم أولاً. وهذا الضرب من الزيادة لا يبلغ بالجسم كل عِظَم اتفق بل له حَدٌ لا يصل إليه البتَّة وهو تمام الجسم المنصَّف أول مرة فضلاً عن الزيادة عليه وأما وجه البطلان فهو أن يَصِل الجسم إلى كل حدٍ في النمو والعِظَم وذلك ممتنع وليس ذلك مثل الصغر لأن القسمة لا تحتاج إلى شيء خارجٍ عن المقسوم، وأما التزايد فقد يكون إما بسبب المادَّة تنضم إلى الأصل وذلك يوجب أن يكون مواد الأجسام بغير نهاية وإما

---

(١) تمثيل: أي قياس التمثيل: «ويسميه الفقهاء قياساً والمتكلمون رد الغائب إلى الشاهد. ومعناه: أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما» معيار العلم للغزالي ص ١٦٥ ونظر الكليات لأبي البقاء ٢/٧٤ والمبين للآمدي ص ٣٣٨ والتعريفات للجرجاني ص ٩١ ـ ٩٢. والفقهاء يسمون الجزئي الأول: فرعاً والثاني: أصلاً والمشترك عِلّة وجامعاً. والقياس أحد الأدلة الأربعة في «أصول الفقه».

(٢) راجع في موضوع اليقين في «قياس التمثيل» كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠، ودرء تعارض العقل والنقل له، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ١/٢٩ وكتاب الدكتور علي سامي النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص ٢٠٠.

(٣) راجع الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

بتَخَلْخُـل[1] لا يقف إلى حدٍ فيكـون هناك حيِّـز غير متنـاهٍ وكل ذلـك محـال. ولنذكر الآن البراهين على المذهب الحق وهي ثلاثة.

الأول وعليه المعَوَّل أنـه لو وجـدت أبعاد غيـر متناهيـة لاستحال وجـود حَركة مستديرة[2] لأنا إذا فرضنا في تلك الأبعاد خطاً غير متناه وكُرة يخـرج عن مـركزهـا خطّ متناهٍ مـوازٍ لذلـك الخط فـإذا تحـركت الكـرة حتى صـار الخط الخارج عن مركزها مُسَامِتاً للخطِ الغير المتناهي بعد أن كان موازياً لـهُ فلا بـد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليهـا أول المُسَامتـة لكن ذلك محـال لأنه لا نقطة في ذلك الخط إلا وفوقها نقطة أخرى وأمكن وقوع الخط الخارج عن مركز الكرة بحيث يكون مُسَامتاً لكل واحدة من تلك النقط والمسـامتة مـع النقـطة الفوقـانية أبـداً قبل المسـامتة مـع النقطة التحتـانية لأن المسـامتـة مـع الفوقانية تحصل بمَيْل عن الموازاة أقل من المَيْل الذي به تحصل المسامتة مع التحتانية ولا شك أن الميل الكثير لا يحصل إلا بعد حصول المَيْل القليل فـلا جَرم لا يصير مسـامتاً للنقـطة إلا بعد أن كـان مسامتـاً للنقطة التي فـوقها ولمـا كانت النقطة غير متناهية استحال أن تكون هناك نقـطة هي أول نقط المسامتـة والتالي محال فما أدى إليه يكون محالاً وهو فرضنا ذلك الخط غيـر متناه فـإذاً نقيضُه حق وهو وجوب كونه متناهياً.

الثاني أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لجازَ أن يخرج امتـدادان من مبدأٍ

---

(١) التخلخل كما في «رسالة الحدود» لابن سينا:
هو اسم مشترك فيقال: تخلخل لحركة الجرم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قـوامه ارقّ مع وجود اتصاله؛ ويقـال تخلخل: لكيفيـة هذا القـوام؛ ويقال تخلخـل: لحركـة أجزاء الجسم عن تقارب فيها إلى تباعد فيتخللها جرم أرقّ منها. وهذه حـركة في الـوضع، والأولى في الكيف؛ ويقـال تخلخـل: لهيئـة وضـع أجـزاء على هـذه الصفـة» (المصـطلح الفلسفي ص ٢٥٨) وكذا عرفه الغزالي في «معيار العلم» ص ٣٠٥.
وعرفه الآمدي بأنه: «عبارة عن زيادة حجم الجرْم من غير زيادة في نفسـه لورود خـارج عنه» (المبين.. ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦).
(٢) قارن: الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ٢١٤.

واحد كساقَيْ مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد إلى غير النهاية وأيضاً يمكننا أن نفرض بينهما أبعاداً تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً نقدر البُعْد الأول ذراعاً وبَعْده بُعداً آخر زاد عليه بشِبْر وبَعد البُعد الثاني بُعداً آخر زاد عليه أيضاً بشبر وهكذا يكون الذي فوق زائداً على الأسفل منه بشبر وأيضاً كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه تكون موجودة في البُعْد الذي فوقه مثلاً زيادة الثاني على الأول موجودة في الثالث مع زيادة أخرى.

وإذا تلخَّصت هذه الأمور فنقول: لا شك أنه تتحقق هناك زيادات غير متناهية فإما أن يكون كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بُعد واحد وإما أن لا يكون كذلك، وكلا القسمين يؤديان إلى المحال.فالقَوْل بثبوت أبعاد غير متناهية مُحال أما إذا قلنا إنه ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلاً في غيره فإنه إذا كُذب هذا الحُكْم على كل واحدٍ واحدٍ ففي جملة تلك الآحاد واحد كَذب هذا الحكم عليه أيضاً فلا بد حينئذ أن يَصْدق عليه أنَّ ما فيه من الزيادة غير موجودة في غيره.وإذا كان كذلك لم يكن فوقه بُعْدٌ آخر وإلا لكانت الزيادة الحاصلة فيه حاصلة فيما فوقه وقد فَرضنا أنه ليس كذلك، وإذا لم يكن فوقه بُعْد آخر فقد انقطع الامتدادَان وإلا أمكن أن يوجد فوقه ما يكون فيه تلك الزيادة فإذاً الامتدادَان يجب إن ينقطعا مع أنا فرضناهما غير متناهيين هذا خُلْف.ولمَّا كذب قولُنا: ليس كل واحد من تلك الزيادات حاصلاً في غيرها صَدَق نقيضهُ وهو أن كل واحد من تلك الزيادات حاصل في غيرها. وقد عرفتَ أن البُعْد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة التاسع على الثامن فقط بل وجميع الزيادات التي تحته فإنها عبارة عن مجموع البُعْد الأوَّل مع مجموع تلك الزيادات فظهر أنه لما صح أن كل واحد من تلك الزيادات موجود في غيره صحّ أن الكل بمجموعه لا بد وأن يكون موجوداً في بُعْد واحد.فنقول تلك الزيادات غير متناهية فإذاً هناك بُعْد واحد قد وجدت فيه تلك الزيادات الغير المتناهية فيكون ذلك البُعد غير متناه مع أنه محصور بين حاصرين هذا خلف وأيضاً فالبعد المشتمل على تلك الزيادات إن كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على ما فوقه فلا يكون مشتملاً على تلك الزيادات وقد فُرض كذلك

هـذا خُلْف. وإن لم يكن فوقـه بعد آخـر فقد انقـطع الامتدادان المفـروضان الغيـر المتناهيين هـذا خُلْف وأيضاً فـلأن المتحرك على التفـاوت الأول يقطع التفاوت المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بالمسامتة في زَمـانٍ متناهٍ وذلك محال فظهر أن القول بالأبعاد الغير المتناهية مُفْضٍ إلى هـذه المحالات فيكون مُحالاً فهذا ما يمكن في تصحيح هذه الطريقة المتكلفة ولنا عليـه كلام في شَرْح «الإشارات»[١].

الثـالث أن نقول لنفـرض بُعْد (أب) وليكن غيـر متنـاه إمـا من طـرَفي (أب) وإمـا من طرَف واحـد وعلى جميع الأحـوال أمكن أن يفـرض فيـه حَـد يكون طرَفاً لذلك الامتداد وليكن ذلك الطرف (ج) ويفرض فيه حَـدٌّ آخر وهـو (د) فيكون خَط (ج ب) الغير المتناهي في طرف (ب) أزيد من خط (د) الغير المتناهي في طرف (ب) بمقدار (ج د) فإذا فرضنا انطباق نقـطة (د) على نقطة (ج) فلا يخلو إما أن يمتدّا معاً لا إلى نهـاية فيكـون الزَّائـد مِثْلاً للنـاقص وهو

---

(١) «الإشـارات والتنبيهات» وهـو لابن سينا وللرازي عليـه شرح. جـاء في كشف الظنون لحـاجي خليفة: «وهو شرحٌ يُقال، وأقول: طعن فيه بنقض أو معارضة، وبالغ في الـرد على صاحبـه، ولذا سمى بعض الظرفاء شرحه جرحاً»(١/ ٩٤) وللطوسي عليه شـرح، وقد طبـع معه بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، وإصدار دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠. في ثلاثة أجزاء.

وفي الفصـل الحادي عشـر من النمط الأول من «الطبيعيـات» من «الإشـارات والتنبيهـات»: «إشارة: يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتدُّ بُعد في ملاء أو خلاء - إن جاز وجوده - إلى غير النهاية. وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحـد، لا يزال البعـد بينهما يتزايد. ومن الجائز أن يُفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات. ومن الجـائز أن يُفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهايـة، فيكون هنـاك زيادات على أول تفـاوت يفرض بغير نهاية. ولأن كل زيـادة توجـد فإنهـا مع المـزيد عليـه قد تـوجد في واحـد. وأية زيـادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بُعد يشتمل على جميع ذلك الممكن، وإلا فيمكن إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليـس للزائد عليه إمكـان. فيكون إنمـا يمكن وجود المشتمـل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة. فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً في التزايد عنـد حدٍ لا يتجـاوزه في العظم. وهنـاك ينقطع لا محـالـة الامتـدادان،ولا ينفـذان بعـده، وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحـدود، وذلك محـال. فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بُعْد بين الامتدادين الأولين فيـه تلك الزيـادات الموجـودة بغير نهاية، فيكون ما لايتناهى محصوراً بين حاصرين. هذا محال» (٢/ ١٦٠ - ١٦٦).

وقد نقل نصير الدين الطوسي بعضاً من أقوال الرازي في شرحه على «الإشارات».

مُحـال وأما أن يَقْصُـر عنه فيكـون (د ب) في طرَف (ب) منقـطعاً فـإنـه إن لم ينقطع كان دائماً موجوداً مع (ج ب) فلم يكن أنقص منه بل يكـون مساويـاً له وإذا كـان (د ب) في طرف(ب) منقـطعاً كـان في طرف (ب) متناهياً و(ج ب) أزْيد منه بمقدار (ج د) المتناهي والمتناهي إذا ضم إلى المتناهي يكـون الكُلُّ متناهياً فيكون (ج ب) في جهة (ب) متناهياً وهو المطلوب[1].

وفي هذا البرهان شك تَعَسَّر عليَّ حَلُّه وهو:أن تطبيق نهايـة الزائـد على نهاية الناقص إنما يُمكن على أحـد وُجوه ثـلاثةٍ: أحـدهـا أن يتحـرك الناقص بكُلِّيته إلى جهة نهايته حتى تنـطبق نهايتـهُ على نهايـة الزائـد أو يتحرك الـزائد بكُلِّيته عن جهة نهايته حتى تنطبق نهايته على نهاية الناقص. وثـانيها أن يـزداد الناقص حتى ينطبق طَرَفه على طرف الزائد أو ينتقص طرف الزائد وينزل حتى ينطبق على طرف النـاقص. وثالثهـا أن يبقى الزائـد والناقص كمـا كانـا ولكنه توضع نهايةُ الزائد على نهاية الناقِص وحينئذ تـظهرُ في الـزائد فَضْلة لا تنـطبق على الناقص بل تبقى متجافية عليهـا وذلك مثـل خطين يتفـاوتان في نهـايتهما فـإنا إذا طبقنـا بين نهايتهمـا حدثت في الـزائد فضلة متجـافية لا تنـطبق على النـاقص ثم لا تزال تـزيد تلك الفَضْلـة وتبعـدها إلى الجـانب الآخـر إلى أن تظهر الفضلة من الجانب الآخر.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن ادَّعينا صحـة التطبيق بين نهـايتي المقدارين على الوجه الأول فقد صَادرنـا على المطلوب الأول.لأن الخط إنمـا يمكن أن يتحرك بكليته إذا خَلى مكاناً وشغل غيره وذلك إنما يصـح إذا كان متنـاهياً من كل الجهات وإن ادَّعينا ذلك بالوجه الثاني فحينئـذ يَصير كـل واحد منهمـا مع النمو والذُّبول مساوياً للآخر ولا يلزم منه مُحال وان ادَّعينا ذلك بالوجـه الثالث فللخصم أن يقـول الزائِـد والناقص يمتـدان إلى غير النهـاية وتبقى في الـزائد تلك الفَضْلة الغيـر المنطبقـة أبداً ولا ينتهي إلى حيث تـزول تلك الفضلة.فإذاً هما يمتدان إلى غيـر النهايـة.ولا يلزمني أن أجعل النـاقص مـساويـاً للزائد لأن

(١) قارن الشفاء ـ السماع الطبيعي ـ ص ٢١٢

تلك الفَضْلة أبداً موجودة مع الزائد فهذا بيان هذا الشك[1].

وها هنا شُكُوكٌ أُخَر يمكننا حلَّها فإن قيل ما ذكرتموه من الحجة منقوض بالنُّفوس المفارقة عن الأبدان من زمان الطوفان[2] إلى ما مضى فإنها أقل من النفوس المفارقة في زماننا هذا إلى ما مضى مع أن النفوس غير متناهية[3] وأيضاً الحركات الماضية من زمان الطُّوفان أقل مما مضى من زماننا هذا مع أنه لا بداية للحركات.

وقد أجاب الحكماء عن هذا أنَّ كُلَّ كثرة تجتمع أجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع أو في الوضع فدُخول ما لا نهاية فيها ممتنع أما الذي فيه ترتيب بالطبع فكالعِلل والمعلولات وأما الذي فيه ترتيب في الوضع فكالمقادير. وأما إذا كانت الأجزاء لا توجد معاً بل كانت في الماضي والمستقبل كالزَّمان والحركة فلا يمتنع فيه أن لا يكون متناهياً كما بيَّنته وإما إذا وجدت الأجزاء معاً ولكن لا يكون بينها ترتيب في الطبع ولا في الوضع فحينئذ لا يكون فيها احتِمال المطابقة ففي مثل هذه الصور لا يكون احتمال الزيادة والنقصان موجِباً للتناهي.وقد أشكل على كثير من أهل النظر ذلك ولم يعتبروا في اقتضاء احتمال الزيادة والنقصان للتناهي إمكان المطابقة فصار ذلك شبهة عَظِيمة وقعوابسببها في ضلالات كثيرة.

---

(١) دليل التطابق هذا مبني على افتراض اللانهاية في الخط، والذي هو مقدار متناه، ومبني أيضاً على وقوع الزيادة والنقصان في اللامتناهي برغم أنهما متغايران في الحقيقة، ومبني أيضاً على افتراض اللامتناهي في سلسلة الأعداد، برغم أن العدد - كمفهوم - متغاير تماماً مع مفهوم اللامتناهي، ومبني أخيراً على المطابقة بين خطوط لا متناهية، في نقاط مشتركة، أي في خطوط متناهية.

(٢) اعتبرها أي طوفان نوح عليه السلام.

(٣) تعتبرها مسلَّمة وليست مسلَّمة، ثم إن وصف «غير متناهية هو نفسه موضع النزاع فكيف يجعل دليلا؟ ثم إنه إما أن يقال إننا «لا نعلم نهاية لها» فيكون حكم بالجهل لا يترتب عليه إثبات ولا نفي ولا دليل وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم، وإما أن يقال إن النفوس قابلة للزيادة المستمرة لا إلى نهاية، وهي دعوى بلا دليل لأن افتراض صحة ذلك بالقوة لا يعني وقوعه بالفعل، ثم أخيراً مفهوم اللانهاية لا يتجانس مع مفهوم الزيادة التي تقتضي النهاية والعدد.

فمنهم من أبطل بقاء النفوس الناطقة بأن قال لو بقيت لكان الحاصلُ منها الآن عدداً غير مُتناهٍ لكون الأبدان غير متناهية وامتناع التناسخ[1] لكن القول بوُجود نفوس غير متناهية مُحال لاحتمالها الزيادة والنقصان فهي إذاً غير باقية ومنهم من ذَهب إلى وجوب تناهي الحركات بقوله النفوس متناهية لاحتمال عَددها للزيادة والنقصان والتناسخ باطل فيلزم تناهي الأبدان ويلزم من تناهيها تناهي الحركات ومنهم من ذهب إلى التناسخ لأن الأبدان غير متناهية والنفوس متناهية.

ونحن بعون الله تعالى نكشف الغطاء عن هذه الشبهة فنقُول العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهياً إما أن يقال إنه من الأوليات أو من النظريات، وباطل أن يكون من الأوليات لأن العقلاء اختلفوا فيه[2] فمنهم

---

(١) عرَّف الجرجاني التناسخ بقوله: «عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد» (ص ٩٣)، ويقول صاحب «الكليات»: التناسخ المحال: تعلق بدن ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من أجزاء بدنه ولا يكون عين البدن الأول شرعاً وعرفاً؛ وتبدل الشكل غير مستلزم لكون الثاني غير الأول عرفاً، فإن زيداً من أول عمره إلى آخره يتوارد عليه الأشكال مع بقاء وحدته الشخصية عُرفاً... والتناسخية يسمون: تعلّق روح الإنسان ببدن إنسان: نسخاً، أو ببدن حيوان آخر مسخاً، وبجسم نباتي: فسخاً وبجسم جمادي: رسخاً، بناء على أن الأرواح المفارقة عن الأبدان باقية ومتناهية، والدورات الماضية غير متناهية بناء على قِدم العالم، والأبدان الماضية أيضاً غير متناهية، لأنها نتائجها، فإذا قسمت على الأبدان يصل بكل منها نفس واحدة» (٢/ ٩٠).
وسيأتي الإمام فخر الدين الرازي على بحث «بطلان التناسخ في ثنايا حديثه عن «النفس» في الجزء الثاني.

(٢) لا أوافق الرازي في ربطه بين «إجماع العقلاء» وبين «الأوليات» ودعوى أن الإختلاف دليل على أن الأمر من النظريات لا من الأوليات قد يجهز على الأوليات نفسها فلا تبقى هي أوليات لأنها أيضاً مختلفة فيها!..
وهذا يقودنا من بحث الأوليات كأوليات وبديهيات فطرية، إلى بحث الاتفاق والإجماع لكل العقلاء وإمكانه ووقوعه!..
وكان عليه أن يبين أن هذه المسألة لا تدخل في «الأوليات» لذاتها.. ثم إن قوله «اختلفوا فيه» لا يعني الاختلاف في دخوله في الأوليات أو عدم دخولها. بل يعني أنهم قالوا بخلافه وهو أن بعض ما يحتمل الزيادة والنقصان غير متناهٍ، الذي يلزم عنه عدم دخولها في الأوليات.

من زَعم أن الأجسام مركبة من أجزاء لا نهاية لها بالفعل ومنهم من زَعم أن العالم مركَّب من أجزاء كُرية الشكل صلبة لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغَير المتناهي. والمسلمون اتفقوا على أن معلومات الله تعالى ومقدوراته غَيْر مُتناهية ومنهم من زعم أن أنواع الأكوان المقدورة لله تعالى غير مُتناهية والجزء الذي لا يتجزأ عندهم يمكن حصوله في أحياز غير متناهية على البَدَل وكذلك يمكن أن تتقوَّم به أفراد غير متناهية من نوع واحد على البدَل ومنهم من أثبت في العدم ذواتٍ غير متناهية ومنهم من أثبت لله تعالى صفات غير متناهية. وكذلك نعلم بالبداهة أن مراتب الأعداد غير مُتناهية وكذلك نَعْقِل أن تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقل من تضعيف الألْفَين مراراً لا نهاية لها وكذلك نعلم أن الإمكانات الماضية لا بِدَاية لها والحرَكات الحادثة في المستقبل أي التي يمكن حُدوثها لا نهاية لها مع أن كل هذه الأمور مُحتمِلة للزيادة والنقصان فإن عدد نصفِها أقل لا محالة من عَدد كُلِّها.

فهذه المذاهب كلها تفيدنا إجماعاً منعقداً بين العقلاء على أنه ليس كل ما يقبل الزيادة والنقصان فإنه يجب أن يكون متناهياً فكيف يمكن أن يقال إن العلم بوجوب تناهي ما يقبل الزيادة والنقصان من البديهيات فإذاً هذه القضية لا تصح إلا بالبُرهان وذلك لا يتقرر إلا فيما يحتمل الإنطباق.

وبيانه أن المُوجب للتناهي هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد، وهذا إنما يجب لو تعذَّر وقوع جزءٍ من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الجملة الزائدة فإنه إن كان ذلك ممكناً لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى بعده من الزائد شيء وذلك إنما يتحقق فيما يحتمل الإنطباق لأنه إذا فُرض جزء من الجملة الزائدة منطبقاً على جزء من الجملة الناقصة استحال أن ينطبق جزء آخر من الجملة الزائدة على ذلك الجزء من الجملة الناقصة لاستحالة حصول الجسمين في حيِّز واحد فلا جَرَم إذا صار جزء من الجملة الناقصة مشغولاً بمُماسة جزء من الجملة الزائدة استحال أن يَصير هو بعينه مشغولاً بمُماسَّة جزءٍ آخر بل المشغول بمماسة جزء آخر من الجملة الزائدة جزء آخر من الجملة الناقصة

وذلك يوجب أن ينتهي الناقص إلى حد ينقطع ويبقى بعد ذلك من الجملة الزائدة مقدار الزيادة فأما الأمور التي لا تحتمل الانطباق فليس هناك بين أجزاء الجملتين مماسَّة حتى تكون مماسةُ جُزءٍ جُزءاً تمنعه من أن يماسه جزء آخر بل ليس بينهما نسبة إلا من وجهين: أحدهما كون كل واحد منهما مثلاً لصاحبه لكن لا يلزم من كون الشيء مثلاً لشيء أن لا يكون مثلاً لغيره وأما في المقادير فإن الجزء المشغول بمماسة جزء يمتنع أن يكون هو بعينه في تلك الحالة مشغولاً بمماسة جزء آخر فلا جرم كانت المماسة والانطباق مظهرين للفَضْل الخالي عن العِوَض. وثانيهما أن يفرض في الذهن تقابل إحدى الجملتين بالجملة الأخرى وذلك أيضاً على وجهين: فإنه إما أن يفرض تقابل إحدى الجملتين بالجملة الأخرى من حيث هما جُملتان فلا يكون في ذلك إلا مقابلة شيءٍ واحد لشيءٍ واحد وأما أن يفرض تَقابل آحاد إحدى الجملتين بآحاد الجملة الأخرى فذلك محال لأن العقل لا يقوى على استحضار أعدادٍ لا نهاية لها على التفصيل وإما أن تُقابل بَعْضُ آحاد إحدى الجملتين ببعض آحاد الجملة الأخرى فلا يلزم منه وقوع النقصان في الكل فظاهر مما قلنا إن الفَضْل الخالي عن العِوَض إنما يلزم عند وُجود الإنطباق فثبت أن احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي إلا بهذا الشرط. وأما بيان الشرط الثاني وهو أن تكون الأجزاء حاضرة معاً فسنذكره في الفصل الذي يليه.

الفصل الثاني عشر في معنى اللانهاية في الماضي والمستقبل[1]

أعلم أن الحوادث إما أن يُعتَبر لا نِهايتها في الماضي أو في المستقبل

---

(١) هذه المسألة متصلة من قريب بمسألة قدم العالم، وقدم الزمان وأبديته، وقد تناولها الغزالي بالنقض في كتاب «تهافت الفلاسفة» ـ تحقيق موريس بويج ـ ص ٧٠ و ٨١ ـ ٨٨. وبتحقيق سليمان دنيا (طبعة ١٩٤٧) ص ٤٩ ـ ٩٩. وانظر أيضاً رد ابن رشد في «تهافت التهافت» ج ١/ص ٥٥ ـ ٢٧٠.
بل تناول موضوع «وأنه لا أول للزمان من ذاته» ابن سينا في الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ٢٣٢ ـ ٢٣٩، والنجاة ١٥٤، والإشارات ٣/٥٢٤ ـ ٥٢٥ وانظر موضوع قدم العالم =

ولا بد من تلخيص المعنى في كل واحد من الاعتبارين فالنظر الأول باعتبار الماضي فإذا قلنا الأشخاص الماضية غير متناهية فهو محتمل لوجهين: أحدهما أن كل واحد من الأشخاص الماضية غير متناه وهذا ظاهر البطلان. وثانيهما أن جملة الآحاد حال الاجتماع لها عدد غير متناه وهذا إما أن يفهم بحسب ما في الوجود أو يفهم بحسب ما في التوهم. أما الذي بحسب الوجود فإما أن يفهم على وجه السَّلب أو على وجه العدول أما الذي يفهم على وجه السلب بأن يقال: إن جملة الأشخاص الماضية ليست أمراً لَهُ عدَد متناهٍ. وأما الذي يفهم على وجه العدول بأن يقال هكذا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه وأما الذي بحسب التوَهُّم فهو أن يقال إن المتوهم من جملة الأشخاص الماضية أي واحد أخذته تجد واحداً غيره قد حصل في الوجود ولا ينتهي الحساب البتة إلى واحِدٍ غير مَسبوق بغيره.

فنقول أما الوجه الأول فهو حَقّ لأن نقيضَه باطل وهو قولنا: إن جُملة الأشخاص الماضية هي أمر له عدد موجود وذلك لأن هذه القضية موضوعها أمر غير موجود وممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل واحد منها لا يثبت مع آخر بل يعدم لا يكون لها جملة موجودة البتة لأنها لو كانت موجودة لكان وجودُها إما في الخارج وإما في الذهن. وليس في الخارج لأن وجودَها في الخارج إما أن يكون في كل الأزمنة أو في زمان معين إما في الماضي أو الحال أو المستقبل وكل ذلك باطل. وبَطُل أن يكون لها وجودٌ في الذهن لأن الذهن لا

= وعلاقة هذه المسألة بموضوع لا تناهي الزمان في: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي ص ١٩٤ ـ ١٩٨ والمطالب العالية له ٤/٥ ـ ٣٢٩ و «الجمع بين رأيي الحكيمين» للفارابي ـ بتحقيق الدكتور ألبير نادر ـ ص ١٠٠ ـ ١٠٤ و «الشامل في أصول الدين» للجويني ص ٢١٥ ـ ٢٣٧، الفصل لابن حزم ١/٩ ـ ١٢.

وانظر أيضاً كتاب الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف. «الله والعالم والإنسان» ص ٣ ـ ٢١٨. وكتاب الدكتور يحيى هويدي «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ١٢٧ ـ ١٧٩، وكتاب الدكتور محمد عاطف العراقي «الفلسفة الطبيعة عند ابن سينا» ص ٢٥٤ ـ ٢٥٩ وكتاب الدكتور حسام الدين الألوسي القيم «الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ومقالة الدكتور الألوسي بالعنوان نفسه في عالم الفكر ص ١٠٩ ـ ١٨٦ (العدد الثاني من المجلد الثامن ١٩٧٧).

يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل بل إنما يرتسم فيه ما كان مُقدَّراً محدوداً مثل العشرة والألف.نعم الذهن يحصل فيه معنى اللانهاية من حيث أنه مَحْمول وصفة فأما أن يحصل في الذهن العدَد الموصوف بكونه غير متناهٍ فذلك محال فثبت أن مَوْضُوع هذه القضية ممتنع الحصول في الأعيان وفي الأذهان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثُّبوتية. فإذاً يستحيل الحكم عليه بأنه غير متناهٍ بمعنى العُدول بل يجب وصفه بأنه غير متناه بمعنى السَّلب وبه تبين أيضاً ما ذكرناه في الفصل الذي مضى من أن الحوادث الماضية لا يمكن وصفها بالزِّيادة والنُّقصان فإن قيل فكيف تقول للجملة الماضية أنها عشرة مثلاً؟ فنقول هذا الحكم بالحقيقة حكم على الصورة المرتسمة منها في الذهن والذهن يقوى على استحضار العشرة والألف وغيرهما ولكنه لا يقوى على استحضارِ عددٍ غير متناهٍ فثبت أن الإعتبار الأول حق والثاني باطل.

وأما الاعتبار الثالث فنقول إنه يصح أن نقول إن الأشخاص الماضية جُملةً معقولة في الذهن من حيث هي جملة من غير أن يحتاج في ذلك إلى تعقل الآحاد وان الذهن متى استحضر واحداً مما يوصف بأنه كان موجوداً وجد واحداً آخَر بمثل صفته فهكذا ينبغي أن يتصور معنى قولنا الأشخاص الماضية غير متناهية.

والنظر الثاني في اللانهاية بحسب المستقبل إما أن يكون في وجودِها وإما أن يكون في تناهيها ولا تناهيها. أما النظر في وجودها فلا شك أنها ليست موجودة بالفعل لأن الذي في المستقبل فهو بَعْد غير موجود بل هي موجودة بالقُوَّة ثم لا يخلو إما أن نعتبر حال كون كل واحدٍ واحدٍ من تلك الأمور في المستقبل وإما إن نعتبر حال كلها فإن اعتبرنا كل واحدٍ واحدٍ من تلك الأمور فإما أن يكون كل واحد منها موجوداً بالقوة في وقت واحدٍ وإما أن يكون كل واحد واحد موجوداً بالقوة في جميع الأوقات فالأول حق والثاني باطل لأن الحادث الواحد لا يمكن أن يبقى مستمراً أبداً وأما إذا اعتبرنا وجود الكل من حيث هو كل فذلك الاعتبار على وجهين:

الأول أن يكون ذلك الكل موصوفاً دائماً بأن بعضاً منه موجود، وهذا

القسم يصح من وجه ويبطل من وجه أما وجه بطلانه فإن الكُلَّ بما هو كُلٌّ موجودٌ حتى يُوصَف بوصفٍ ثبوتي على ما بيَّنّاه وأما وجه صحته فلأن الماهية التي تفرض لها آحاد تُحْمل هي عليها يصح أن يقال إن ما تحمل عليه تلك الماهية دائماً شيءٌ موجود ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل بحيث لا يبقى بعدَه منه شيء بالقوة.

الوجه الثاني أن يكون ذلك الكل بحيث يكون كل واحد من المعدومات منه موجوداً بالقوة بحسب وقتٍ معين وإن لم يكن شيء مِنه بالفعل فهذا هو النظر في وُجود الأشياء المستقبلة.

وأما النظر في تناهيها ولا تناهيها فاعلم أنه يصح أن يقال للأشياء التي في طريق التكون إنها أبداً متناهية بالفعل ويصح أن يقال إنها أبداً مُتَناهية بالقوة ويصح أن يقال إنها أبداً غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة أما أنها متناهية أبداً بالفعل فلأنها أبداً تكون واصلةً إلى حد معين فتكون بحسب ذلك الحد متناهية وأما أنها متناهية بالقوة أبداً بذلك بحسب النهايات الأخرى التي بالقوة بعد النهاية الحاصلة وأما أنها غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل أبداً فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يحصل بعدها شيء آخر والحاصل أنها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس إلى ما سيحضر متناهية بالقوة وبالقياس إلى النهاية التي لا تحصل بعدها نهاية أخرى غَيْرَ متناهية لا بالفعل ولا بالقوة وإذا عرفت ذلك صح أن يقال إن ما لا نهاية له موجود بالفعل دائماً أي من جهة أنه غير متناه إلى نهاية لا تحصل بعدها نهاية أخرى وصح أن يقال إن ما لا نهاية له موجودٌ بالقوة دائماً أي من طبيعته دائماً شيءٌ هو بالقوة.

الفصل الثالث عشر في بقية أبحاث اللانهاية وهي خمسة

البحث الأول: أن قولنا «لا نهاية لها» تارة نعني بها: الأمور التي توصف بذلك وتارة نعني بها: نَفْس هذا المفهوم كما إذا أن قلنا هو عشرون ذراعاً فتارة نعني به: الخشبة التي هي عشرون ذراعاً وتارة: نفس طبيعة هذه الكمية. ثم إن بعضهم جعل اللانهاية بالمعنى الثاني مَبْدأ وهو باطل لوجهين: أحدهما أن اللانهاية أمر اعتباري نِسبي وليس له مفهوم مستقل فكيف يعقل أن يكون مَوْجوداً وحده فضلاً عن أن يكون مبدأ لغيره.

ثانيهما أن اللانهاية لا يخلو إما أن يكون منقسماً أو لا يكون فإن كان منقسماً وجب أن يكون جزؤه مساوياً لِكُله لأنه ليست هناك طبيعة أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد واحد من أجزائه غير متناهٍ أيضاً وهو مُحال. وإن لم يكن قابلاً للقسمة فهو غير متناه على معنى السَّلب وليس غير متناه على معنى العُدول الذي هو مُرادُنا.

البحث الثاني: في تفسير قولهم «اللانهاية طَبيعَة عَدَمية» وبيانه أن الذي لا نهاية له لا ينتهي إلى زوال طبيعة القوة عنه بل طبيعة القوة محفوظة فيه دائماً فيكون ما لا نهاية له ثباتُه وحقيقته متعلقة بالقوة والقوة متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل ويخرج منه أن ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لأن الكُل صُورةٌ أو ذُو صورةٍ واللانهاية طبيعة عدمية.

البحث الثالث: أن الجسم الذي لا نهاية له يستحيل أن يكون متحركاً[1] لأنه إما أن يكون غَيْرَ متناه من كل الجهات أو من بعض الجهات فإن كان مِنْ كل الجهات لم يخْلُ عنه مكان حتى ينتقل إليه وإن كان من بعض الجهات فهو باطل من ثلاثة أوجه:

الأول أن تناهيه من ذلك الحد إن كان مقتضى طبعه وجَب أن يكون متناهياً من سائر الجهات لأن الطبيعة الواحدة يتساوى فِعْلُها من كل الجوانب

(١) قارن الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ٢١٣.

وان كان بالقسر فذلك القاسِر أما إن أفاده ذلك الحد بأن قطعه فلا يكون ذلك الانتهاء إلى فضاء بل إلى مقطوع من جنسه فلا يكون هناك مكان يتحرك إليه وأما إن أفاده حدوداً من غير أن قَطَع منه شيئاً كما يجعل الجسْم المتناهي صغيراً بالتكثيف وكبيراً بالتسخين فيكون من شأن ذلك الجسم أن يعتبر متناهياً بذلك القياس وغير متناهٍ بمقتضى طبعه وسنبين فيما بعد أن ذلك ممتنع.

الثاني: إن سلَّمنا أنه يمكن أن يكون محدوداً من جانب دُونَ جانِب لَكِنه إذا انتقل إلى الجهة الفارغة لم يَخْلُ إما أن يخلو من الجهة المقابلة الفارغة لها أو لم يخْلُ فإن لم يخْلُ فلم ينتقل إليه لكنه ازداد من ذلك الطرف وإن خلافاً لجهة الغير المتناهية متناهية. الثالث: أنَّ تلك الحركةَ لا يمكن أن تكون طبيعية لأن الطبيعي هو الذي يطلب أيناً طبيعياً واحداً معيناً وكُلّ حَدٍ فهو محدود والمحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له وإذا لم يمكن أن تكون طبيعية لم يمكن أيضاً قسرية لأن القسر على خلاف الطبيعة فحيث لم تكن طبيعية لم تكن قَسْرية.

البحث الرابع: الجسم الذي لا نهاية له لا يكون لأجزائه حركة طبيعية[1] لأن الجِسْم لو كان غير متناهٍ من كل الجهات لم يكن ما عَنْهُ الحركة مخالفاً لما إليه فلا تُعْقل حركةٌ طبيعية، وإن كان غير متناهٍ من بعض الجِهات حتى يكون الجزءُ يتحرك إذا كان خارجاً عن الحد فلا محالة ذلك الجزء إنما يتحرك إلى مكان مطلوب له بالطَّبع وهو الذي يطلبه الكل أيضاً لكن الكل لا يطلب مكاناً بالطبع إذ ليس لَهُ محيط حتى يطلبه وليس مطلوبه البُعد الخلائي على ما سيظْهر، فإذاً ليس للكل حيِّز مطلوب فليس للجزء ذلك أيضاً لتشابه طبيعتهما فإذاً الأجسام التي لأجزائها حركات طبيعية إلى جِهاتٍ محدُودة كلها متناهية.

البَحْث الخامس أن الجسم الذي لا نهاية له يجب أن يكون فعلهُ

---

(١) قارن المرجع السابق ص ٢١٥ ـ ٢١٧.

وانفعالَه واقعين لا في زَمان[1] ومتى كان الفعل والانفعال زمانيين فالجسم متناهٍ أما أنه لا يجوز أن يكون الجسم الغير المتناهي فاعلاً فِعلاً زمانياً فلأن ذلك المنفعل إما أن يكون متناهياً او لا يكون متناهياً، فإن كان متناهياً فمن شأن جُزء من المنفعل أن ينفعِل عن جُزْء من الفاعل فإذا فَعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جُزءٍ منه كانت نسبة ذلك الزَّمان إلى الزمان الذي ينفعل فيه المتناهي عن غير المتناهي كنِسبة قوة الغير المتناهي إلى قوة المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم صارت قوتها أقوى فَزَمان فعلها أقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فُرِضَ في زمان وإن كان ذلك المنفعل غير متناه فإن نسبة انفعال جزءٍ منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب أن يقع انفعال كُل جُزءٍ منه لا في زمان ويكون انفعال الجُزءِ الأصغر منه أسرَع من انفعال الجزء الأكبر إذا كان الصغر مقتضياً للسرعة فكيون أسرع من الكائن لا في زمان.

وإذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال فمعلوم من هذا أن الأُسْطُقسّات[2] التي يَفْعل بعضُها في بعض فعلاً زمانياً

---

(١) قارن أيضاً الشفاء ص ٢٢٣ ـ ٢٣٢ (الفصل العاشر في أن الأجسام متناهية من حيث التأثير والتأثر).

(٢) الأُسْطُقسّات جمع أُسطُقسّ، وقد تُضبط عند البعض على «إِسْطُقِسّ» و«أَسْطَقس» و«إِسْطَقِس». قال الدكتور عبد الأمير الأعسم: «وكلها غير صحيحة.. واسطقس هي لفظة معربة عن اليونانية التي تعين العُنصر المادي على الإطلاق. وقد وردت في استعمالات أرسطوطاليس في حديثه عن أصول المادة... (الطبيعة ـ تحقيق بدوي ٢/٩٥٠). ولقد ورث الفلاسفة العرب (الكندي، الفارابي ابن سينا، الغزالي، ابن رشد... الخ) استعمالها من عصر الترجمة في القرن الثالث الهجري حيث لم يستقر المصطلح الفلسفي ولم يوضع بديله العربي...» (المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٣٨٢).

أما تعريف الأسطقس فهو عند الكندي في رسالة الحدود والرسوم ما منه يكون الشيء، ويرجع إليه مُنْحَلاً، وفيه الكائن بالقوة، وأيضاً هو عنصر الجسم، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم» (المرجع السابق ص ١٩٣) أما الخوارزمي فيقول: الأسطقس هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب وقد يسمى الأسطقس الركن. والاسطقسات الأربعة هي: النار والهواء والماء والأرض ـ (التراب) وتسمى العناصر» (المرجع السابق ص ٢١١). أما ابن سينا فيعرفه في رسالة الحدود: «هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له =

كانت كلما عظُمت ازدادت قُوةً والصورة وإن كانت لا تشتـد في جَوْهَـرِها على ما سيأتي فإنها تشتد في تأثيـرها فـإنه وإن لم يجـز أن تكون الصـورة التي في هذه النار تشتـدُّ وتضعف ولَكِنَّها في ضعفهـا تكون أقـوى ولَيْست هذه الـزيادة زيادة الشدة في الجوهر بـل زِيادة الأثـر والمِقدار وقـد جرت العـادة بأن يعقب هذا الموضع ببيان أن القوى الجسمانية متناهية الآثار ونحن أَخَّرناهـا إلى باب القوى والصُّوَر ويليق بهذا الموضع الكلام في انْقسام الأجسام ولكنا أخَّرناه إلى باب الجسم لأنه أليق بـذلك من حيث أن الانقسـام الذي بـالفعل إنمـا يكون بسبب المادة لا بسبب الكم على ما بيَّنَّاه.

ولما قضينا وطـرنا عن أحكـام الكَمِّ من حيث هو كَم خـواصه وجب أن نخـوض بعد ذلـك في أحكام أقسـام الكم أما الكم المنفصـل فإثبـات وجوده وبيان عرضيته قد مر في باب الوحدة والكثرة فبقيَ علينا في هـذا الموضـع أن نتكلم في أحكام أقسام الكم المتصـل أما الـزمان فقـد أخرنـا الكلام فيـه إلى باب الحركة لأنه به ألْيق وأما الآن فلنذكر أولاً الأحكـام المشتركـة بين الثلاثـة الباقية وهي الخط والسطح والجسم ثم نخوض ثانياً في بيـان ما يختص بكـل واحد منها.

الفصل الرابع عشر في المباحث المشتركة بين الثلاثة وهي أربعة

البحث الأول في أن المقدار[1] لا يوجـد في الخارج مفـارقاً عن المـادة خلافاً لأصحـاب الخَلاء[2] والـدليل على مـا قلناه أن المقـادير المتـواردة على

= في النوع يقال إنه اسطقس لها، فلذلك قيل إنه أصغر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام فلا تـوجد فيه قسمة» (المرجع السابق ص ٢٤٦). وانظر أيضاً المبين للآمدي في المرجع السابق ص ٣٨٢ ومعيار العلم للغزالي ص ٢٩٨ والتعريفات للجرجاني ص ٣٩.

(١) يعرف الجرجاني المقدار بأنه: «هو الاتصال العرضي وهو غير الصورة الجسمية والنوعية فإن المقدار إما امتداد واحد، وهو الخط، أو إثنان، وهو السطح أو ثلاثة وهو الجسم التعليمي.
فالمقدار لغة هو الكمية واصطلاحاً: هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والخط والسطح والثخن بالاشتراك. فالمقدار والهوية والشكل والجسم التعليمي كلها أعراض بمعنى واحد في اصطلاح الحكماء» (ص ٢٩٠).

(٢) قال ابن سينا في «الإشارات»: أليس قد بان لك أن المقدار ـ من حيث هو مقـدار ـ أو الصورة =

الجسم لا شك أنها حالّة في المادّة فلو قدرنا مقداراً مجرداً لكان تجرُّده إما أن يكون للماهية أو للوازم تلك الماهيـة أو لما يلزم تلك المـاهية فـإن كان ذلـك الاستغنـاء لنفس تلك الماهيـة أو للوازمها وجب أن يكـون كل مقـدار غنياً عن المادة ولو كان كذلك لاستحال أن يوجد شيء منها حالاً في المـادة لأن الغنيَّ بذاته عن الشيء يستحيل أن يعرض له ما يصيِّره بعينه محتاجاً إليه.

فإن قيل أليس أن الحيوانية محتاجة إلى الناطقية في بعض المواضع ثم لا يلزم احتيـاجها إليهـا مـطلقـاً فهـا هنـا أيضـاً لا يلزم من احتيـاج البعـد إلى الموضوع في موضع حاجته إليه في كل المواضع.أجـاب الشيخ عن هـذا بأن قـال البُعْد الـذي ينقسم في الجهات الثـلاث طَبيعة نـوعيّة محصَّلة، وكـذلك السطح والخط. والطبيعة النوعية المحصَّلة لا تختلف باختلاف المقارنات وأما الطبيعة الجنسية فإنها تنفصل بفُصول تلحق تلك الماهية ويكون العقل مقتضياً لِلحُـوقها حتى يكمـل في العقل تصـورها فـإن مجـرَّد المفهـوم من أمـر يقبـل الانقسام مفهومٌ غير محصَّل بل إنما يتم بسبب مـا يلحقُه من الفَصْـل وهو أنـه قابل للانقسام في جهة أو في جهتين أو في الكل فأما كون البعد بحيث يكـون بعضه قائماً لا في مادة وبعضه قائماً بالمـادة فليس بممنوع للبُعْـدية فيجب أن تختلف لوازم مثل هذه الطبيعة.

ولقـائـل أن يقـول إنمـا ورد النقض على قـولكم الشيءُ إذا احتـاج إلى شيء في مـوضع وجَب أن يحتـاج إليه في كـلّ المواضـع فإنـا بيّنا أن الجنس يحتاج إلى الفصل المعين في موضع ولا يحتاج إليه موضع آخر مع أن مـاهية الجنس واحدة.وإذا جاز ذلك فمن الجائز أيضاً أن يحتـاج البُعْد إلى المـوضع تـارة وأن لا يحتاج إليـه أخرى. وأمـا أن الطبيعـة الجِنْسية طبيعـة غير محصَّلة والطبيعة النوعية طبيعـة محصَّلة فبتقديـر صحة هـذا الكلام كـان فرقـاً في غير محل الجَمْع فالأولى في الجواب أن يقال: إن الجنس مُحتاجٌ إلى فَصْل يُقوِّمه

= الجرمية ـ من حيث هي صورة جرمية ـ مقارنـة لما تقـوم معه وتكـون صورة فيـه ويكون ذلـك هيولاها وشيئاً هو في نفسه لامتداد لا صورة جرمية له؟» (٢/ ١٥٩).

مطلقاً فلا جرَم هذه الحاجة لازمةٌ لـه أبداً وأمـا تعين الفصل فليس من جـانب الجِنْس بل من جانب الفصل كما بيناه في باب الماهية فاندَفع الإشكال.

ولنرجع إلى التقسيم فنقول وأما إن كـان ذلك التجـرُّد لأمرٍ عـارض فلا يخلو إما أن يكون المقدار حالاً في ذلك الأمر، أوْ ذلـك الأمر يكـون حالاً في المقدار، أو يكونانِ حالَّين في ثالث. فإن كـان المقدار حـالاً فيه فهـو إن كان غنيـاً عن المـوضـوع كـان المِقـدار مقـارنـاً للغَنِيّ عن المَـوْضـوع وحـالاً فيـه فـلا يكـون مجـرداً عن المـوضـوع وإن لم يكن ذلـك الأمـر غنيـاً عن المـوضوع كان المقدار المحتـاجُ إلى المـوضـوع حـالاً فيمـا يحتـاج إلى الموضُوع فَيَسْتَحِيل أن يكون المجموع غنياً عن المـوضوع. وبـاطلٌ أيضـاً أن يكـون ذلك الأمـر حالاً في المقـدار فإن المقـدار إن كان لـذاته محتـاجـاً إلى الموضوع اسْتَحـال أنْ يصيرَ غنيـاً عنه بسبب مـا يعرض لـهُ وإن كان غنيـاً عنه لـذاتِه استحـالَ أن يعرض لـهُ ما يحْـوِجه إليـه لأن ما بـالذات لا يـزول بسبب العـوارض. وباطـلٌ أن يكون ذلـك الأمر حـالاً في محل المقـدار لأنـه يكـون المقدار حينئذ مـادياً مـع أنه قـد فرض مجـرَّداً فثبت أن المقدار لا يتجـرَّدُ عن المادة.

البحث الثاني في بيان المقادير التعليميـة إنَّ المقدار وإن كـانَ لا يُفارق المادة في الوجودِ الخارجي إلا أنـه يفارقُهـا في الذهن فـإنه يمكننـا أن نتصوَّرَ المقـدار مع الـذُّهول عن كـل المواد. فـإذا تخيَّلنا الأبعـاد الثلاثـة من غير أن نلتفت إلى شيء من المادة وأحوالها كان ذلك المتخيَّل جسمـاً تعلِيمياً ثم إنـه لا يمكنُنـا أنْ نتخيَّـل ولا أن نحـس إلا جسمـاً متنـاهيـاً. ومتى تخيَّلنـا الجِسْم المتناهي فقد تخيلنا نهايته، وذلك هو السَّطح. فإذا تخيلنا السـطح من غير أن نسْتَصْحب معـه الجسم ولا عـرضـاً من الأعـراض التي تكـون في سـطوح الأجسـام الطبيعيـة كالألـوان والخشونـة والملاسـة كان المتخيـل هـو السَّـطح التعليمي. ثم إذا تخيلنـا السـطح متنـاهيـاً ونـظرنـا إلى نهـايتـه من غيـر أن نستصحب معـه السطح كـان ذلك المتخيـل خطاً تعليميـاً ثم إذا تخيلنا الخطَّ متناهياً فقـد تخيلنا نهـايته وهي النقـطة فإذا نـظرنا إليهـا من غير أن نستصحب معها الخط الذي هي نهايته فقد جرَّدنـا النقطة حينئـذ عن الخطَّ فالحاصل أن

هذه المقادير إذا حصلت في الوَهْم مجردة عما عداها فهي المقادِير التعليمية.

البحث الثالث في الفرق بين كون الجسم تعليمياً وبين كون الخَطّ والسطح تَعْلِيميَّين.

قد عرفت مما مضى الفرق بين أن يُنْظَر إلى الشَّيء لا بشرْط أن يكون معه غيره وبين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه غيره.

فأما الأبعاد الثلاثة فيمكنك أن تتخيلها بالاعتبارين. أعني أن تتخيلها لا بشرط أن تلتفت معها إلى المادة وأن تتخيلها بشرط أن لا تكون معها مادة. وأما السطح فلا يمكنك أن تتخيله بشرط أن لا يكون معه جسم لأنك إذا تخيلت السطح فلا بد وأن تتخيله على وضع خاص وتتوَّهم له جِهَتين توصلانِ الصائر إليه أيضاً لا يلقى منه جانبين متغايرين فيكون المتوهَّم ذا حدَّين فيكُون جسماً لا سطحاً[1].

وبهذا البيان يَظْهر أنه لا يمكن تخيُّل الخطّ بشرط أن لا يكون في السطح ولا يتخيل النقطة بشرط أن لا تكون في الخط. فإذاً السَّطح والخط والنقطة لا يمكن تخيُّلها بشرط أن لا يكون معها غيرها نعم يمكن تخيلها لا بشَرْط أن يكون معها غيرها وأما الأبعاد الثلاثة فيمكن تخيلها بالاعتبارين جميعاً.

البحث الرابع في بيان عرَضية هذه الأمور أما بيان عرَضيـة الجسم فمن وجهين:

أحدهما أنه يَزِيد وينقُص والجوهر باقٍ على طبيعة نوعيّة فهو عرَض. وثانيهما أن الجسم البَسيط إذا نصفته كان نِصفُه مساوياً لكُله في الماهية مع كونه مخالفاً له في المقدار ولو كان المقدار مقوِّماً لكانَ المختلفان في المقدار مختلفين في الماهية.

---

(١) في الإشارات: «الجسم يلزمه السطح، لا من حيث تتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهياً أمر يدخل في تصوره جسماً، ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسماً غير متناهٍ إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه» ٢/٢١٩ ـ ٢٢٠.

وأما بيان عـرَضية الثـلاثة البـاقية فـذلك فَـرْع على بيان وجـودِها. فمن الناس من أنكر كونها أُموراً وجودية لوجهين: الأول أن السُّطح عبارة عن نهـاية الجِسْم ونهايةُ الشيءِ هي أن يفنى الشيءُ فلا يبقى منه شيءٌ. فالسطح إذاً أمْرٌ عَدَمي وهكذا القول في الخط والنقطة والثاني أن السُّطح لَوْ كانَ أمـراً وجوديـاً لكان إما متحيـزاً فيكون قـابلاً للقسمـة في الجهاتِ الثـلاث وإما أن لا يكـون متحيزاً فيكون قائماً بالمتحيز فيكون قائماً بالمنقسم فيكون منقسماً في الجهات الثلاث لأن القائم بالمُنْقسم مُنْقسم.وهكذا القول في الخط والنقطة فإن النقطة إن كانت عرَضـاً فلها مَحلّ، وذلك المحـل ان كان عـرضاً آخـر تسلسلَ أو لا يتسلسـل بل ينتهي لا محـالة إلى الجسم فتكـون النقـطة لا محـالـة في شيء منقسم فيجب أن تكـون منقسمة لكن التـالي بـاطـل فـإذاً النقـطة ليسَت أمـراً وُجُودياً.

واعلم أن كلام هؤلاء مختَلّ والذي يُمكن أن يُتَمسَّك به في إثبات هـذه الأمور أنا نجد الأجسام متمـاسَّة وليـست ممـاسّتها بتمـام ذواتها فـإن ذلك هـو المداخلة، بل مماستها بسُطوحها ومن المعلوم بالضَّرورة أن مـا به التَّمـاسّ لا بد وأن يكون أمراً وجودياً وهو مُشْكِل لأن التماس بـالعَرض مُشْكـلٌ جداً ومتى ساغَ أن يقال يتماسّان بالعرض لا بالأجزاء سَاغ أن يقال يتمـاسّان بـالعدم ومـا الفـارق بين القولين والـذي يُقال من أن الجِسْم المتصـل إذا قـطعَ حـدث لـه سَطْحٌ بعد أن لم يكن فلا بُدَّ وأن يكُونَ أمراً وُجودياً ليس بشيء لأنـه يمكن أن يقال إن الذي حدث هو تفرُّق الإتصال وهو أمْرٌ عَدَمي.

وأما الجواب عما تمسّكوا به فقد مضى في الفصول السابقـة. وإذا ثبت وجود هذه الأمور ثبتَ عرضيتُها لأنها تزول وتطرأ مع بقاءِ الحقيقة بحالِها فإنك إذا صببْت الماء على الماء فقـد بطُل مـا كان لكُـلٍّ واحدٍ من السَّـطح المعين وحدث للكل سَطْحٌ واحد ثم فرَّقته مرةً أخرى فحينئذ يزول ذلك السطح الواحد ويحدث سَطحان آخَرانِ غير الذي عُدِم أوّلاً لاستحالـة إعادة المعـدوم مـع أن حقيقة الجسم وطبيعتـه باقيـة بحالهـا.فعلمنا بـذلك أن السـطح عرَض وبمثله يثبت عرضية الخط والنقطة.

الفصل الخامس عشر فيما يختص بكل واحد منها من المباحث وهي أربعة

البحث الأول في أن الجسْمية من توابع المادة.

واعلم أن المِقدار المعيَّن لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها وإلا لكان كل جسم على ذلك المقدار، ولأنا بينا أن الجسم الواحد تختلف عليه المقادير وليس أيضاً بسبب الفاعل فإن الفاعل إذا أعطى الصُورة الجسمية مقداراً معيناً ثم أعطاها مقداراً آخر فذلك إنما يكون بأن تتمدد الصورة الجسمية إلى جانب وتتقلص من جانب آخر وما كان كذلك كان قابلاً للوَصْل والفَصْل فتكون الصورةُ الجسمية وحدَها قابلة للفَصل والوَصل وذلك مُحال. فبقي أن يكون المقدار المعين بسبب المادة لكن لا مطلقاً وإلا لَوَجب التشابه المذكور بَلْ بسبب أحوالٍ عرَضت للمادة لأجلها يتخصَّص استعدادُها لقَبُول ذلك المقدار دُون سائر المقادير.

واعلم أنه وإن كان الأمر على ما بينا إلا أن المقدار يفارق المادة في الوَهْم وأما الصورة فإنها لا تفارقها لا في الوهم ولا في الوجود.

البحث الثاني في السطح(1)

أعلم أن للسطح اعتبارين أحدهما كونه قابلاً لفرضِ بُعْدَيْن فيه متقاطعَيْن على زاويةٍ قائمة.وكونه كذلك إنما كان بسبب كونه نهايةً للجسم الذي هو قابلٌ لفرض الأبعاد الثلاثة فإن كون الشيء نهاية لقابل الأبعاد الثلاثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك لا أنه نهاية مطلقاً مقتضاه أن يكون قابلاً لفرض

---

(1) السطح كما يعرفه ابن سينا: هو مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم» (رسالة الحدود ـ المصطلح الفلسفي ص ٢٥٤) وكذا الغزالي في «معيار العلم ص ٣٠٧. ويعرفه الآمدي بأنه عبارة عن بُعْد قابل للتجزئة في جهتين متقاطعتين فقط» (المبين ـ المصطلح الفلسفي ٣٧٢).

وقولهم في تعريفه نهاية المقصود بها «ما لو فرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيئاً آخر من ذي الطَرَف كالنقطة للخط والخط للسطح والآن للزمان» (المرجع نفسه ص ٢٥٣ وص ٣٥١).

بُعْدين. واعلم أن السطح بهذا الاعتبار ليس بمِقدار بل هو من باب المضاف الذي لا يكون إلا للمقدار. واعلم أنه فرق بين قولنا: السَّطح قابل لفَرْض بُعدين وبين قولنا: السَّطح قابل للطُول والعَرْض فإن الأول حق، والثاني باطل، لأن السطح هو العَرض والطول نفسه فكيف يجعل قابلاً للعرض لأن قابل الشيء يجب أن يكون مغاير المقبولة.

والاعتبار الثاني للسَّطح كونه بحيث يمكن أن يخالف غيرَه من السُّطوح في القَدْر والمساحة وهو بهذا الاعتبار كَمّ وأما بيان أن السَّطح الواحد والخط الواحد لا يكون موردا للإستقامة والانحناء فسيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكمِّيات.

البحث الثالث في أحكام النقطة(١) وهي ثلاثة

الأول أنها غير قابلة للانقسام لأن النقطة نهاية الخط فلو انقسمت لافترض لها جُزْءان ولكان الجزءان من الخط ولكان الجُزْء الأخير هو النهاية وأما الجزء الذي قبله فلا يكون نهاية لأن بعده شيئاً آخر فإذاً نهاية الخط غير متجزئة وبهذا ثبت أن الخط لا يتجزأ في العَرض ولا في السطح ولا في العمق.

الثاني أن الذي يُقال «إن النقطة يرتسمُ بحركتِها الخطّ» فهو للتفهيم لا للتحقيق لوجهين: أما أوَّلاً فلأن حركة النقطة تكون لا محالة في شَيْءٍ أو على شيء. فذلك الشيءُ يكون قابلاً لأن يتحرك فيه فيكون جسماً أو سطحاً فتكون هذه الأشياء موجودة قبل حركة النقطة ولا تكون حركة النقطة علة لوجودها. وأما ثانياً فلأن الشيء إذا ماسَّه شيءٌ وفارقَه فإن حاله بعد المماسة كحاله قبلها فإذا كان الأثر لا يَبْقى بعد زَوال المماسّة اسْتَحال أن يحصل الامتداد من أجْزاء المماسة.

---

(١) النقطة عند ابن سينا: «ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط» رسالة الحدود ـ (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٣)، وفي معيار العلم كذلك (ص ٣٠٧).

الثالث أن النُّقَط إذا اجتمعت فلا يحصَل من اجتماعها الخط لأن النقط الثلاث إذا اجتمعت فالواسطة إن لقيت كلتيهما بكلا الطرفين فهي مداخلة فيهما وهما مداخِلَتان فيها والمداخلة لا توجب العِظَم. وإن كانت الواسطة ما لقيت كلتيهما بكلا الطرفين بل بعضٌ منها يُلاقي أحد الطرفين وبعضٌ آخر يلاقي الجانب الآخر لزم انقسامها وقد أبطلنا ذلك.

وبهذا الدليل يظهر أنه لا يحصَل الخط من تألُّفِ النُّقَط ولا السطح من تألُّف الخطوط ولا الجسم من تركُّب السطوح وبهذا تبين أنه يستحيل أن تكون بين الخطوط والسطوح نِسبة أو بين السطوح والأجسام نسبة أصلاً.

البحث الرابع في رَسْم النقطة: قال أوقليدس[1] «النقطة شَيءٌ لا جُزْء له» فقِيل ليس غَرَض أوقليدس من ذلك إلا تميّزها عن المقادير ولا شك أن النقطة تتميز بالوصَف المذكور عن المقادير. فأما من أراد ذِكر رَسْم تميز

(١) أو قليدس (٣٣٠ - ٢٧٠) رياضي يوناني عاش في الإسكندرية حوالي ٣٠٠ ق.م. صاحب «مبادىء الهندسة» أو «الأصول» جمعها ورتّبها في حوالي ثلاثة عشر كتاباً. وقيل خمسة عشر - وقد نقل أعماله إلى العربية ثابت بن قرة - يقول القفطي عن كتاب الأصول الهندسية لاقليدس «وسماه الإسلاميون «الأصول» وهو كتاب جليل القدر عظيم النفع أصل هذا النوع لم يكن لليونان قبله كتاب جامع في هذا الشأن...».
وقد ذكره ابن خلدون في «المقدمة» فقال:
«والكتاب المترجم لليونانيين في هذه الصناعة كتاب اوقليدس ويسمى كتاب الأصول الأركان، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلمين، وأول ما تُرجم من كتب اليونانيين في الملة أيام أبي جعفر المنصور ونسَخُهُ مختلفة باختلاف المترجمين فمنها لحنين بن إسحاق ولثابت بن قرة وليوسف بن الحجاج ويشتمل على خمس عشرة مقالة أربعة في السطوح وواحدة في الأقدار المتناسبة، وواحدة في نسبة السطوح بعضها إلى بعض، وثلاثة في العدد والعاشرة في المنطقات والقوى على المنطقات، ومعناه الجذور، وخمس في المجسَّمات. وقد اختصره الناس مختصرات كثيرة. كما فعله ابن سينا في تعاليم الشفاء أفرد له جزءاً منها اختصه به. وكذلك ابن أبي الصلت في كتاب الاقتصار وغيرهم وشرحه آخرون شروحاً كثيرة وهو مبدأ العلوم الهندسية بإطلاق». (ص ٩٠٢).
ولابن الهيثم أعمال في الهندسة وشروحات على اقليدس - (راجع إسهام علماء المسلمين في الرياضيات للدكتور على عبد الله الدفاع ص ١٠٥).
انظر أيضاً الفهرست لابن النديم ص ٣٨٥ - ٣٨٦ وطبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٣٩ - ٤٠.

النقطة عما عداها فلا بُدَّ وأنْ يزيد في هذا الرسم شيئاً لئلا يدخل فيه ذات الباري تعالى والوحدة.

فمنهم من قال النقطة شيء ذو وضع لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا إليه إشارة وكذلك الوحدة لا وضع لها ولا إشارة إليها ومنهم من رسمها بكونها نهاية للخط.

وأما بيان أن النقطة هل تَتحرَّك أم لا تتحرك فأخَّرناه إلى باب الحركة وقد بقي علينا من مباحث الكم المتصل أمر المكان فإنه عبارة عن السطح الحاوي[1] فلنتكلم فيه.

---

(١) للمكان تعريفات. فالكندي يعرفه ـ في رسالة الحدود والرسوم ـ بأنه: نهايات الجسم ويقال: هو التقاء أفقَيْ المحيط والمحاط به» (المصطلح الفلسفي ١٩٢). وعند الخوارزمي ـ في الحدود الفلسفية ـ هو سطح تقعير الهواء الذي فيه الجسم أو سطح تقعير الجسم الذي يحويه الهواء» (المصدر نفسه ص ٢١١). أما ابن سينا فالمكان عنده ـ كما في رسالة الحدود والرسوم ـ هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي. ويقال مكان للسطح الأسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل. ويقال مكان بمعنى ثالث إلا أنه غير موجود وهو: أبعاد مساوية لأبعاد المتمكن تدخُل فيها أبعاد المتمكن، وإن كان يجوز أن يبقى من غير متمكن كانت نفسها هي الخلاء، وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم كان أبعاداً غير أبعاد الخلاء؟ الا أن هذا المعنى من اسم المكان غير موجود» (المصدر نفسه ص ٢٥٥).

أما الآمدي فيعرفه بأنه: «عبارة عن السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجرم المحوي كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الموضوع فيه» (المصدر نفسه ـ ٣٤٨ ـ ٣٤٩). ويعرفه الغزالي بالتعاريف السينوية الثلاثة (معيار العلم ص ٣٠٣).

ويفرق الجرجاني بين تعريف الحكماء، المذكور وتعريف المتكلمين. إذ المكان عندهم هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده» (التعريفات ص ٢٩٢). أما عند الحكماء الإشراقيين فهو البُعد المجرد الموجود وهو ألطف من الجسمانيات وأكثف من المجردات ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره فعلى هذا يكون المكان بُعداً منقسماً في جميع الجهات، مساوياً للبعد الذي في الجسم، بحيث ينطبق أحدهما على الآخر، سارياً فيه بكليته (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) عن المعجم الفلسفي لصليبا ـ ٤١٢/٢.

وقد بحث أرسطو في السماع الطبيعي موضوع المكان فقال: إنا مجمعون على أن المكان أمّا أولاً فإنه يحوي الشيء الذي هو له مكان، وليس بشيء من ذلك الأمر... فإذا كان =

الفصل السادس عشر في إثبات المكان

إن الشيء قد يكون معلوماً من جهة بعض خواصِّه وأعراضه وإن كان مجهول الوجود والماهية وحينئذ يكون كل واحد منهما مطلوباً والمكان من هذا الجنس لأن المفهوم منه عند الجمهور: أنه أمْر يصحّ للجسم أن ينتقل عنه وإليه بالحركة وأن يسكن فيه.

ثم اختلفوا في أن هذا الأمر هل له وجودٌ أم لا؟ فبعضهم أنكر وجوده وقال لأن القول بوجوده يؤدي إلى محالات أربع(١).

= المكان ليس هو واحداً من الثلاثة: لا صورة ولا هيولي ولا بعداً. . . فواجب أن يكون المكان: هو نهاية الجسم الباقي من الأربعة وهو نهاية الجسم المحيط وهو نهاية الجسم المحتوى تماسُّ عليها ما يحتوي عليه أعني الجسم الذي يحتوي عليه المتحرك حركة انتقال» (١/٣٠٢ ـ ٣١٢).

والمكان الأرسطي نوعان مكان مشترك، يوجد فيه جسمان أو أكثر، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم أولاً. . .» (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٢).

أما أفلاطون فقد نقل عنه في المكان تفسيرات مختلفة. فبعضهم ينقل عنه أنه كان يرى أن المكان هو المسافة الممتدة والحاوية العامة للكائنات المحسة. وينقل الإيجي والتفتازاني في شرح المواقف أن المكان عنده هو البعد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم» (راجع فخر الدين الرازي ـ للزركان ص ٤٣٩).

بينما يرى الرواقيون أن المكان إنما هو فراغ متوهم تشغله الأجسام وتنفذ فيه أبعادها. وإذن فالمكان عندهم ليس له وجود في ذاته.. والمكان لا حقيقة له. .» (المرجع السابق ص ٤٤٠).

وقد لخص الأشعري في «مقالات الإسلاميين» مذاهب المتكلمين في المكان فقال رحمه الله: «واختلفوا في المكان:

١ ـ فقال قائلون: مكان الشيء ما يُقِلُّه ويعتمد عليه، ويكون الشيء متمكناً فيه.

٢ ـ وقال آخرون: مكان الشيء ما يماسُّه، فإذا تماسَّ الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه.

٣ ـ وقال قائلون: مكان الشيء ما يمنعه من الهُوَيّ، معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد.

٤ ـ وقال قائلون: مكان الأشياء هو الجوّ، وذلك الأشياء كلها فيه.

٥ ـ وقال قائلون: مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء.

وإنما ذكرنا قول المنتحلين للإسلام في المكان دون غيرهم من الأوائل» (ج ٢/ص ١٣٠).

والرازي نفسه قد خصص لبحث ماهية المكان جزءاً من المجلد الخامس من المطالب العالية ص ١٠٩/١٧٩.

(١) قارن بالشفاء ـ السماع الطبيعي ص ١١١ ـ ١١٤، والمواقف لعضد الدين الإيجي ص ١١٣ ـ ١٢٠.

الأول لو كان المكان موجوداً لكان إما أن يكون جوهراً أو عرضاً فإن كان جوهراً فإما أن يكون جسماً أوْ لا يكون فإن كان جسماً فهو باطل لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن كل جسم محتاج إلى المكان فلو كان المكان جسماً لاحتاج إلى مكان آخر ويلزم منه التسلسل وهو مُحال. وأما ثانياً فلأن كل مكان فالمتمكن مداخل فيه فلو كان المكانُ جسماً لكان الجسمُ المتمكن مُداخلاً في الجسم وذلك محال. وأما ثالثاً فلأنه لو كان جسماً فإما أن يكون بسيطاً أوْ مركَّباً وليس شيءٌ من البسائط والمركبات يمكننا أن نشير إليه فنقول إنه هو المكان. وباطلٌ أيضاً أن يكون جوهراً غَير جِسْم لوَجْهين: أما أولاً فلأن المكان مطابق للمتمكِّن ويستحيل أن يكون مطابق الجسم جوهراً معقولاً. وأما ثانياً فلأن كل مكان فإليه إشارة ولا شيء من الجواهر المعقولة إليه إشارة فلا شيء من المكان بجوهَرٍ معقول.

وباطلٌ أن يكون عرَضاً لأنه إما أن يكون قائماً بالمتمكن أو بغيره والأول باطل لوجهين: أما أولاً فلأنه لو كان عرضاً لكان منتقلاً مع المتمكِّن فحينئذٍ يكون المتمكن منتقلاً مع المكان لا من المكان ولا إليه هذا خُلْف. وأما ثانياً فلأن العَرض يكون موجوداً في المحل ولا يكون المحل موجوداً فيه فيلزم أن لا يكون الجسم موجوداً في المكان بل يكون المكان موجوداً فِيه.

وباطل أن يكون حالاً في غير المتمكِّن لأن المتمكِّن اسم مشتق من المكان فلو كان المكان عرضاً قائماً بجسم آخر لكان المتمكن ذلك الشيء لأن العرَض متى قامَ بالشيء اشتقّ للمحل اسم من اسم الحالّ كالأبيض والأسود فكان يجب أن يكون المتمكن هو الحاوي لا المَحْوى وهو باطلٌ.

الثاني لو كان المكانُ أمراً لا بد منه للحَركة لكان لا يخلو إما أن يكون المكان محتاجاً إلى الحركة وذلك باطل، لأن المكان قد يُوجد مع عدم الحركة، وإما أن تكون الحركة محتاجة إلى المكان وقد ثبت أن ما يحتاج إليه الشيء فهو أحد العلل الأربع[1] فإما أن يكون علّة فاعلية للحركة وهو باطل

---

(١) يرجع القول بالعلل الأربعة إلى أرسطو الذي يقسم العلل إلى أربعة (يراجع الطبيعة =

لأن كل حَركة تحصل فلها عِلة فاعلية غير المكان وإما أن يكـون عِلَّة عُنصرية وهو ظاهِر الفَساد لأن العِلة العنصرية للحركة هي المتحرك لا المكان. وإما أن يكون عِلَّة صُورية وهو أيضاً ظاهر الفساد.وإما أن يكون علة غائية وهو باطل لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن العلة الغائية إنما يجب وجودُها في الأعيان عند الوُصول إلى الغاية والمكان يجب حصوله قبل الوصول إلى الغاية.وأما ثانياً فلأنَّ المكان لو كان كما لا يشتاق إليه المتحرك لكان من كمالات الإنسان أن يحصل في أمكنة يشتاق إليها. وأما ثالثاً فلأنَّ الكمال[1] منه خاصّ ومنه مشترك والخاص هو صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك ولا صورة الحركة وأما المشترك فإنه يكون للشيء أو لغيره والمكان عندكم خاص.

الثالث لو كان الجسم في مَكان لكانَت الأَجسام النامية في مكان ولكان مكانُها يتحرك مَعها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية والتالي محال فالمقدم مثله.

الرابع أن حَركة الجسم عبارة عن الإنتقال واستبدال القُرب والبُعد وكما أن هذا الاستبدال قد يَقع للجسم كذلك يقع للسطح والخط والنقطة فلو كان هذا الانتقال يُوجب للجسم مكاناً لأوجب أيضاً للنقطة مكاناً ولكن ذلك محال لوجوه ثلاثة.

= ١/١٣٦):
١ ـ العلة المادية: وهي التي لا يلزم عن وجودها بالفعل وحدها حصول الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة كالخشب والحديد بالنسبة إلى السرير.
٢ ـ العلة الصورية: وهي التي يجب عن وجودها بالفعل وجود المعلول لها بالفعل كالشكل والتاليف للسرير.
٣ ـ العلة الفاعلة: وهي ما تكون مؤثرة في المعلول موجودة له كالنجار الذي يصنع السرير.
٤ ـ العلة الغائية: وهي التي يكون وجود الشيء لأجلها، كالجلوس على السرير». (المعجم الفلسفي صليبا ٢/٩٦ وانظر أيضاً تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ١٣٨ ـ ١٣٩). وقد عبر الرازي عن العلة المادية بالعنصرية، وسيعود الرازي ليشرح بالتفصيل مسائل العلل الأربعة وانظر أيضاً ابن سينا في الشفاء السماع الطبيعي ص ٤٦ ـ ٦٠.

(١) هكذا في الأصل والصحيح: المكان.

أما أولاً فلأنَّ مكان الشيء يجب أن يكون مساوياً له حتى لا يَسعه غيرُه والمساوي للنقطة نُقطة. فإذاً مكان النقطة نُقطة ثم ليس إحدى النقطتين بأن تكون مكاناً للأخرى أوْلى من العكس فحينئذ يلزم أن يكون كل واحدة منهما مكاناً للأخرى فيكون كل واحدة منهما حالاً ومَحلاً وهذا محال.

وأما ثانياً فلأن كل مالَهُ مكان فلا بدَّ وأن يكون له مكانٌ طبيعي ومكان غَريب ويكون له لا محالة ميل إلى المكان الملائم وميل عن المكان الغريب والميل هو الثقل والخفة فيلزم أن يكون للنقطة ثقل أو خفة وذلك محال.

وأما ثالثاً فلأن النقطة كما مضى أمرٌ عدَمي فيستحيل أن يكون لها مكان فهذه جُمْلة شبه مُنكرِي المكان.

والجواب عن الأول هو أن المكان عرَض قائمٌ بغير المتمكِّن.فإنه عبارة عن: «السَّطْحُ الباطن من الجِسْم الحاوي المماسّ للسَّطح الظاهر من الجسم المحوي» وقولُكم إذا كان المكان حالاً في شيء آخر وجب أن يكون اسم المتمكن ثابتاً لذلك الشيء فنقول إن اشتقاق الإسم للمَحلّ من اسم الحالّ قضية غير عقلية حتى يجب وجودها لا محالة فربما لم يوجد كما في كثير من الأعراض وأما المتمكن فلا نُسلّم أنه مشتق من المكان بل هو مشتق من التمكن[1] والتمكن عرَض موجود في الجسم المحوي.

ثم إنْ سلَّمنا أن المتمكن مشتق من المكان لكان من الجائز أن يشتق الاسم للجسم من العرض الحال في الجسم الآخر كالعِلْم فإنه في العالِم ويشتق منه الاسم للمَعلوم.

والجواب عما ذكروه ثانياً أن الحركة محتاجة إلى المكان ولكن لم قلتم إن كل ما يحتاج إليه الشيء فإنه لا بد وأن يكون أحد العلل الأربعة؟ فإن الاثنين محتاج إلى الواحد مع أن الواحد ليس فاعلاً له ولا عنصراً ولا صورة ولا غاية بل هذا النوع من التقدم يسمى تقدماً بالطبع.

---

(١) يقصد أن لفظ «متمكن» هو اسم فاعل مشتق من فعل «تمكَّن».

والجواب عما ذكروه ثالثاً أن النامي يستبدل بنمُوّه مكاناً بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.

والجواب عما ذكروه رابعاً أنه إنما يلزم ما قلتُم لو قلنا إن الانتقال سواء كان بالذات أو بالعرض يوجب المكان، ونحن لا نقول كذلك بل نقول: إن انتقال الشيء بالذات وهو أن يفارق ما يحيط به مفارقة بذاته لا بسبب لزومه للمفارق بذاته وهو الموجب للمكان وأما الخط والسطح والنقطة فإنها في المفارقة ليست مستقلة بل هي تابعة للجسم فهذا هو الجواب عن شُبَه المنكرين لوجود المكان.

والذي يُدلّ على وجوده[1] أمور ثلاثة: أوّلها الانتقال فإنه عبارة عن التغيُّر في الأيْن لأنه قد يوجد الانتقال وإن لم يحصل التغيُّر في الجوهر والكم والكيف وسائر الأعراض وقد لا يوجد الانتقال عند حصول التغير في كل تلك

---

(١) اختلف قول الرازي في وجود المكان وتعريفه. فهو في كتبه المبكرة كالمباحث المشرقية والأربعين في أصول الدين يعرفه بالتعريف الأرسطي، ويعارض المتكلمين الذين يقولون إن المكان لا وجود له بل هو أمر يفرضه الذهن، ويهاجم قدماء الفلاسفة الذين يقولون إن المكان هو البعد.

بيد أنه في «الملخص» حيث ناهض الفلسفة المشائية ـ لا يتخذ موقفاً معيناً بل يعرض قول أرسطو والرأي الذاهب إلى أنه البعد، ويعقبهما بالنقض والشكوك ثم يقول للقاري «وإليك الاختيار بعقلك بعد ذلك». وفي التفسير الكبير يضطرب في تعريف الزمان فمرة يقول إنه عبارة عن الفضاء والحيِّز والفراغ الممتد» (١/١٨١) ومرة أخرى يقول إنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي» (١٤/١٠٣). ثم إنه يرجع بعد ذلك في كتابه المتأخر جداً «شرح عيون الحكمة» إلى ترجيح مذهب أفلاطون على مذهب أرسطو. وفي آخر كتبه «المطالب العالية» يقطع بقول افلاطون من أن المكان أبعاد موجود. وسواء كان المكان هو السطح أو البعد فهو يقول دائماً بأنه موجود لا موهوم.

لأنه أولاً: معلوم بالضرورة ـ (المباحث والملخص).

وثانياً: لأن الأجسام متخالفة بالماهية متباينة بالعدد. والعدم ليس فيه تخالف وتباين (كما في أساس التقديس).

وثالثاً: يرد في «المطالب العالية» على المتكلمين بأن الجبل لو انتقل من مكان إلى آخر فهذا الانتقال «حاصل من نفس الأمر سواء وجد العقل أو الذهن، أو لم يوجد، فثبت أن الفضاء والخلاء أمر موجود» (عن الرازي ـ للزركان ص ٤٤١ ـ ٤٤٣).

الأمور فعلمنا أن الانتقال هو التغيُّر في الأين أي هو تغيُّر في نسبته إلى المكان وذلك يوجب وجود المكان.

وثانيها أنا نشاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضُر جسم آخر حيث هو والبَداهة تقتضي أن يكون للمتعاقبين مَورِد مُشترك وليس ذلك إلا المكان الذي كان للأول ثم صار للآخر.

وثالثها أن وجود الفَوْق والسّفل معلومٌ بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان والأولى أن يقال إن العلم بوجود المكان علمٌ بديهي فإنه لو سُلِّم كونه استدلالياً لتوجهت الشكوك على هذه الوجوه.

الفصل السابع عشر في ضبط المذاهب في ماهية المكان

قد ذكرنا أنا نعني بالمكان ما ينتقل الجسم عنه وإليه بالحركة ولا يتسِّع مع ذلك الجسم لجسم آخر فنقول هذا الأمر إما أن يكون جُزْءاً من الجسم وإما أن لا يكون فإن كان جزءاً من الجسم فإما أنْ يكون هَيُولاه أوْ صورته وإن لم يكن جزءاً له ولا شك أنه يجب أن يكون مساوياً له فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن بعد يساوي أقطاره فهو يشغله بالاندساس[1] فيه وإما أن يكون عِبارة عن سَطْح من جِسْم يُلاقيه سواء كان سَطْح جسم يكون حاوياً له أو يكون محوياً له، وإما أن يكون عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فهذه مذاهب خمسة. وقد ذَهَب إلى كل واحد منها ذاهب والحق هو الأخير.

واحتجّ من جعل المكان هَيُولي[2] بأن المكان يتعاقَب عليه أشياء هي

---

(١) في نسخة أخرى: اندماس. والاندساس من الدس وهو الإخفاء ودفن الشيء تحت الشيء - (القاموس المحيط ٢/٢٢٣). والاندماس من الدَّمس وهو الدفن حياً كان أو ميتاً (القاموس ٢/٢٢٤). لكن الأصح اندساس لأن ابن سينا يستعمل هذه اللفظة في مباحث المكان (الشفاء - السماع الطبيعي ص ١١٥).

(٢) المكان عند أرسطوليس هيولي لا بُعداً ولا صورة.

يقول في «الطبيعة»: وقد يظن بالهيولي أيضاً أنها مكان إذا جعل النظر من حيث قد يكون في =

المتمكنات والمادة تتعاقب عليها أشياء هي الصُّوَر فالمكان هو الهيولي.

واحتج من جعله صورةً بأن المكان محدَّد حاصر والصُّورة محدودة محصُورة والذي يدل على بطلان المذهبين معاً أمور ثلاثة: أحدها أن المكان قد يُترك بالحركة والهَيولي والصُّورة لا تُتركان أصلاً. وثانيها أن المكان يُطلب بالحركة والهيولي والصورة لا تُطلبان بالحركة وثالثها أن المركَّب يُنسب إلى الهيولي فيقال باب خشَبي ولا يُنسب إلى المكان فلا يقال بابٌ مكاني والذي تمسَّكوا به فهو قياسٌ من موجبتين في الشكل الثاني فإن أصلحوه وقالوا المكان تتعاقب عليه المتمكنات وكل-ما تتعاقب عليه أشياء فهو مادَّة فحينئذ تصير الكُبرى كاذبة واعلم أن الأشكال في هذه المسألة في أن المكان هل هو البُعْد أم لا؟ فلنتكلم فيه.

الفصل الثامن عشر في الكلام على أصحاب البعد[1]

زعم هؤلاء أن بين غايات الإناء الحاوي للماء أبعاداً ثابتةً تتعاقَب عليها الأجسام وهي المكان ثم منهم من جوَّز خُلو هذه الأبعاد عن الأجسام وهم أصحاب الخَلاء ومنهم من مَنع ذلك،ونحن نُبطل في هذا الفصل القول بوجود هذه الأبعاد في الفصل الثاني الذي يليه نبطل القول بالخلاء.

فاعلم أن أصحاب البُعْد منهم من زعم أن العلم بذلك ضروريّ لأن الناس كلهم يحكمون بأن الماء إنما حصل في الأحياز التي بين أطراف الإناء.

ومنهم من احتجَّ على إثباته ولهم في هذا الاحتجاج طريقان: أوَّلهما أن يدلوا على إثبات مذهبهم بأن المكان هو البُعد وآخرهما أن يحتجوا على فساد

= ساكن شيء يتغير من غير أن يفارق، بل يبقى متصلاً. فكما أن في الاستحالة ههنا شيء موجود هو في هذا الوقت أبيض وقد كان قديماً أسود، وفي هذا الوقت. صلب وقد كان قديماً ليناً. . كذلك ظننا أن المكان موجود وبهذه الجهة من التخيل. . .» وكذلك ردّ ابن سينا هذا القول في «الشفاء ص ١١٥».

(١) قارن «الطبيعة» لأرسطو ١/٣١٠ ـ ٣٢٣ والشروح عليه، والشفاء ـ السماع الطبيعي ص ١١٥ ـ ١٢٣، والنجاة لابن سينا ص ١٥٦، والمواقف للإيجي ص ١١٤ ـ ١١٧

قول أصحاب السَّطح ثم يلزمون من ذلك صحة القول بالأبعاد.

أما الطريق الأول فمن وجهين: أحدهما أن اختلاط البسائط قد يكون سبباً لاشتباه بعضها بالبعض وإنما يزول ذلك الاشتباه برفع شيء بعد شيء من تلك المختلطات حتى لا يبقى إلا ذلك البسيط فحينئذ يتميَّز هو عن تلك الأشياء والبعد الذي ادعيناه من هذا الباب فإنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء فيه لزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجوداً وذلك يعرفنا أن ذلك البعد أيضاً كان موجوداً عندما كان فيه ماء أو هواء. وثانيهما أن كون الجسم في مكان ليس لسطحه فقط بل ومع جسمه أيضاً فيجب أن يكون ما فيه مساوياً له لكن المتمكن فيه جسم ذو أبعاد ثلاثة فالمكان يجب أن يكون ذا أقطارٍ ثلاثة.

وأما الطريق الثاني فمن وجوه خمسة: أولها أن المكان لو كان سَطْحاً محيطاً لسطح الجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سَطْح متوجه إلى سَطْح آخر ثم الطائر الواقف في الهواء أو الحجر الواقف في الماء عندما يجري الهواء والماء عليهما يجب أن يكونا متحركين فإن الذي فرض مكاناً لهما قد تبدل عليهما ولما لم يكن الطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء متحركين بل ساكنين وكل ساكن فسكونه في مكان وإذ ليسا لازمين لسطح واحد فليس هناك ما يفرض سكونهما فيه سوى البعد الذي يشغله الذي لا يتحرك ولا يتبدل بوجه بل يكون لابثاً أبداً على حالة واحدة. وثانيها أن المكان يجب أن يكون شيئاً لا يتحرك بوجه ولا يزول ونهايات المحيط قد تتحرك بوجه ما وتزول. وثالثها أن الناس يصفون المكان بالفَراغ والامتلاء ولا يصفون السُّطوح بذلك. ورابعُها أنا لو جعلنا المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي لم يكن لأجزاء الأجسام مكان وذلك محال ولو جعلناه عبارة عن البعد كان لأجزاء الأجسام مكان فهذا الذي قلناه أولى. وخامسها أن النار في حركتها إلى فوق والأرض في حركتها إلى أسفل تطلب مكاناً بالكُليّة ومُحال أن يطلب نهاية الجسم الذي فوقه أو تحته فإن النهاية محال أن تلاقيها كلية الجسم بل إنما تلاقيها نهاية الجسم فإذاً المطلوب هو البُعْد على الترتيب.

والجـواب أما الـذي ذكروه أولاً فنقـول لا شك أنـه يلزم فيما فـرضتموه وجود البعد ولكن الذي فرضتموه مُحال عندنا واللازم عن المحال لا يجب أن يكون صحيحاً بل يجوز أن يكون محالاً.

وأمـا الذي ذكـروه ثانيـاً من أن الجسم يقتضي المكان لا بسَطْحه بـل بجسميَّته فنقول ما الذي تعنون بكون الجسم مقتضياً للمكان فإن عنيتم به أنـه الجسمية يصح أن يحيط به جسم آخر فـذلك مُسلَّم ويلزم منـه مقصودكم وإن عنيتم به أن كل بُعْد من جـسميته يقتضي بُعـداً يكـون فيـه فهو مُصـادرة على المطلوب الأول.

وأمـا الذي ذكـروه ثالثـاً من الـطيـر الـواقف في الهـواء فنقـول إن عني بالسكون أن لا تتبدل نسبته إلى الأمور الثابتة فهو بهذا المعنى ساكن ولكن لم قلتم إن السكـون بهـذا المعنى يقتضي الاستقـرار في مكـان واحـد وإن عني بالسكون نفس الاستقرار في مكان واحد فهذا الجسم ليس بسـاكن ولا متحرك وهم لم يقيموا دليـلاً على امتنـاع ذلـك ونحن نشـرح وجـه إمكـانـه في بـاب الحركة.

وأمـا الذي ذكـروه رابعاً من أن المكـان يجب أن يكون شيئـاً لا يتحرك فنقول مُسلَّم أن المكان لا يتحرك بالذات.أما أنـه لا يتحرك بـالعرض فهـو غير مسلم ولا مشهور كيف والجمهور يرون الجَرّة مكاناً للماء ويرون حركتها.

والـذي ذكروه خـامساً من أن النـار في حـركتهـا إلى فـوق والأرض في حـركتها إلى أسفـل يطلب مكـاناً بـالكلية فنقـول أولاً إن الأمـور المبنيـة على العُـرف والعـادات لا تصلح أن يعـوَّل عليهـا في العقليـات وأيضـاً فـإنهم لا يمتنعون من أن يقولوا إن البسيط الذي هو أدخل الجرة مملوٌ وفارغ. وثانياً أنـه وأي برهان قام على إن لِكل جسمٍ مكاناً حتى يجعـل لأجله البعد مكـاناً نعم لكل جسم وضع وللفلك الأقصى وضع وحركته في الوضع على ما سنبينه فأما أن يكون لكل جسم مكان لا محالـة فذلـك مما لم يثبت أصـلاً وإذا لم يثبت ذلك لم يلزمنا الحكم بأن المكان هو البُعْد لا غير

والجـواب عما ذكـروه سادسـاً[1] من أن طلب النهايـة ممتنـع فنقـول إن طلب النهـاية على وجهين: أحـدهما أن يـطلب الحَجْم بأن يـدخـل في نفس السـطح وذلك محـال وآخرهمـا أن يطلب بـأن يلاقيـه الجسم الآخـر مـلاقـاة المُحيط لِمُحاط وهذا المعنى يتحقق مع القول بجعل النهاية مكاناً.

وإذ قد فرغنا عن حل شبههم فلنذكر ما يدل على فَساد قولهم فنقـول: لو كان للمكان بُعْد وللجسم بُعـد آخـر فإذا حصـل الجسم في ذلـك البعد فـلا يخلو إما أن يبقى البُعدان أوْ لا يبقيا أو يبقى أحدهمـا دون الآخر فـإن لم يبقيا فقد عدم المتمكن والمكان عندمـا يكون المتمكن في المكـان هذا خُلْف وإن لم يبق أحدهما لـزم عدم المتمكن عنـد حصول المكـان أو عدم المكـان عند حصول المتمكن وكلاهما محال وإن بقي البُعْدان فإما أن يتحدا وقد أبطلنـاه أو لا يتحدا بل يكـون كل واحـد منهما بـاقياً متميـزاً عن صاحبـه وهذا هـو الذي ذهب إليه إصحاب البعد فنقول إن ذلك مُحال من وجوه أربعة:

أولها أنه يلزم اجتماع البُعْدين متماثلي الماهية في مادة واحدة وحينئذ لا يتميّـز أحدهمـا عن الآخر بشيء من الـذاتيات ولا بشيء من العـوارض سـواء كـانت لازمة أو مفـارقة لأنـه متى اجتمع المِثْـلان في مـادة واحـدة فليس بـأن عروض العارض لأحدهما أولى من أن يكون هو بعينه عارضاً للآخر فإذاً يكون عارضاً لهما جميعاً وإذا كـان ذلك العـارض مشتركـاً بينهما استحـال أن يكون سبباً للتميز فإذاً البعدان لا يتميـز أحدهمـا عن الآخر بخصـوصية شخصـه فإذا ارتفع التميز ارتفعت الإثنوة وحصل الاتحاد وقد أبطلناه.

فإن قيل تميّز أحدهما عن الآخر بكون أحدهما حالاً في الجسم والآخر حالاً فيه الجسـم فنقول إن البُعدين المتماثلين ليس أحدهمـا بالحـاليّة والآخـر بالمحلية أوْلى من العكس ويعود الإلزام المذكور.

ثانيها أنه لا معنى للبُعد الشخصي إلا البعد الذي بين طرفي هذا الإنـاء

---

(١) ليس في وجوه الطريق الثاني إلا خمسة. وهذا السادس يدخل في الوجه الخامس.

فلو جاز أن يكون البُعْد الموجود بين طرفي هذا الإناء بُعْدين مع أن الماهية واحدة والإشارة الحسية إليهما واحدة جاز أن يكون الشخص الإنساني المشار إليه شَخصين وان كانت الماهية واحدة والإشارة واحدة بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون ثلاثة وأربعة ويلزم منه تجويز أن لا يكون الشخص الواحد المشار إليه واحداً بل أشخاصاً غير متناهية.

فإن قيل أنا إنما حكمنا بأن الموجود بين طرفي هذا الإناء بُعْدان لأنا لما قدرنا خروج الماء عن ذلك الإناء وعدم دخول جسم آخر فيه وجدنا فيه بعداً فلما دخل فيه الماء علمنا أنه اجتمع ذلك البعد مع بعد الماء فحكمنا باجتماع البعدين ولم يوجد مثل هذا الطريق في الإنسان الواحد حتى يلزمنا أن نقول هذا المشار إليه ليس واحداً بل اثنين فنقول قد بيَّنا أن فَرْض عدم دُخول جسم آخر في الإناء عند خروج الماء منه محال فيكون المبني عليه فاسداً.

وأما الآن فنقول هَبْ أن هذا الفرض ممكن ولكنا بهذا الفرض نستفيد أن الواحد في الماهية وفي الإشارة الحسية قد لا يكون واحداً بالشخص بل قد يكون أشخاصاً وإذا جوَّزنا ذلك فهبْ أن هذا الطريق لم يوجد في الإنسان المشار إليه ولكن مع ذلك لا يمكننا أن نقطَع بكونه إنساناً واحداً لأنه وإن لم يوجد ذلك الطريق فلعلَّ ها هنا طريقاً آخر به يعرف كون ذلك الإنسان المشار إليه إنسانين وإن كنا ما عرفنا ذلك الطريق.فثبت أن ما قالوه يوجب الشك في وحدة جميع الأشخاص.

وثالثها أنا نُشاهد الأجسام متمانعة من التداخل.والمعنى من امتناع تداخلها هو أن يبقى كل واحد منها في حيِّز غير حيز الآخر وهذا الحكم لا يثبت إلا في[1] والشيء الذي له بذاته حصول في الحيز والجهة لأن الذي لا يكون له حصول في حيِّز وجهة استحال أن يقتضي أن يكون حصُوله في جهة غير جهة الشيء الآخر الشيء الذي يكون له لذاته لا لغيره حصول في الجهة هو المقدار لا الهيولي ولا الصورة ولا سائر الأعراض.أما الهيُولي فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيِّز كما ستعرف وأما الصُّورة فلأن الجسم

(١) هكذا في الأصل. ولعل الواو زائدة.

الواحد قد يتخلخل فيشغل حيِّزاً كبيراً ثم يتكاثف فيشغل حيزاً صغيراً مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلمنا أن الصورة الجسمية ليست في حد ذاتها شاغلة للحيز وأما سائر الصورة والأعراض فظاهر من أمرها أنها لا تشغل الأحياز شغلاً بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار وإذا كان امتناع المداخلة حكماً حصل بالذات للمقدار وبالعرض لغيره علمنا أن المقدارين متمانعان من الدخول.

ورابعها كل بُعْدين فهما لا محالة أكبر من بُعْد واحد وكل بعد أكَبر من بعدٍ آخر فهو أعظم منه لأن زيادة المقدار على المقدار توجب العِظَم. فلو كان بين نهايتَي الإناء بُعْد آخر سوى بعد الجسم لكان مجموعهما أعظم من البعد الواحد. ومعلوم أن الأمر ليس كذلك لأن مجموعهما هو الذي بين النهايات وذلك بعينه قدر كل واحد منهما.

ولقائل أن يقول متى يكون البُعْدان أعظم من البعد الواحد عند تداخلهما أوْلا عند تداخلهما. والأول باطل لأن البُعدين إنما يكونان أعظم من البعد الواحد إذا كانت الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر ومتى كانا كذلك لم يكونا متداخلين.

وإن ادَّعيتم أن البعدين يكونان أعظم من البعد الواحد إذا لم يتداخلا فهذا مُسْلم ولكن لم قِلتم بأنه لم يحصل هنا هذا التداخل وهل النزاع إلا فيه فالحاصل أنه لا يمكن بيان كون البُعْدين أعظم من البُعد الواحد إلا بَعْد بيان امتناع تداخلهما فلو بيَّنا امتناع تداخلهما بوجوب كون مجموعهما أعظم من كل واحد منهما لزم الدَّور فهذا ما عندي في هذا الموضع.

الفصل التاسع عشر في الرد على القائلين بالخلاء[1]

أصحاب الخلاء على قسمين: فالأكثرون منهم زعموا أن الخلاء ليس

---

(١) للخلاء تعاريف عدَّة، فقد حدَّه الكندي في رسالة «الحدود والرسوم» بأنه عند القائلين به عبارة عن المكان المطلق الذي يُنسب إلى متمكن فيه. وعند أكثر الفلاسفة إنه لا خلاء في العالم ولا خارج العالم» (المصطلح الفلسفي ص ٢١١). =

= وهو عند ابن سينا: «بُعد يمكن أن تُفرض فيه أبعادٌ ثلاثة، قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه» وهو يقابل الملاء الذي هو: «جسم من جهة ما تمانع أبعادُه دخول جسم آخر فيه» (رسالة الحدود ـ المصطلح . . . ص ٢٥٥). وعند الغزالي في «معيار العلم» كما عند ابن سينا، وبلفظه (ص ٢٨٥ و ٣٠٣). أما الآمدي فالخلاء عنده «عبارة عن بُعد قائم لا في مادة من شأنه أن يملأه الجرم» (المصطلح ص ٣٤٩).

ويعرفه أبو البقاء في «الكليات» بأنه: «هو أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما ليكون ما بينهما بُعداً موهوماً ممتداً في الجهات، صالحاً لأن يشغله جسم ثالث، لكنه الآن خال عن الشواغل.

وعند المتكلمين: هو بُعد موهوم كالفروض فيما بين الأجسام على رأيهم.

وقال بعضهم: الخلاء بمعنى عدم الملاء عدم صِرْف كوراء العالم، وهو بهذا الإعتبار لا يكون مكاناً للجسم إذ المكان مما يمكن الإشارة إليه ويصح أن يوصف الجسم بأنه فيه وأن منتقل عنه وإليه، وذلك غير متصور في العدم.

وقد يطلق الخلاء ويراد به البُعد القائم لا في محلٍ من شأنه أن تتعاقب عليه الأجسام ويملأ، وهو بهذا الاعتبار مختلف في إثباته وفي كونه مكاناً» (٢/٢٩٧ ـ ٢٩٨).

وفي «التعريفات» للجرجاني: «هو البُعْد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هوا لذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفاً له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغل من الأجسام فيكون لاشيئاً محضاً. لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بُعداً مفطوراً، وهم لا يقولون به» (ص ١٣٥).

(أنظر أيضاً في تعريف الخلاء: المعجم الفلسفي ـ صليبا ١/٥٣٧ ـ ٥٣٨ ومعجم لالاند الفلسفي ص ١٢٠٤).

ويعود القول بالخلاء إلى ديمقريطس (٤٧٠ ـ ٣٦١ ق.م) ولو قيبوس اللذين كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين إن الوجود كله ملاء، وأن الحركة ممتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود. ويتميز الخلاء الذي يفصل بين الذرات، بأنه ليس عدماً ولكنه امتداد متصل متجانس، ويفترق عن الملاء بأنه يخلوه من الجسم والمقاومة (تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ص ٣٩).

أما أرسطو فإنه ينكر الخلاء، وهو عنده غير ضروري للنقلة، إذ أن الأجسام تستطيع أن يحل بعضها محلِ الآخر دون فرض خلاء. . (المرجع نفسه ص ١٤٣). وقد خصص لمسألة الخلاء فصلاً من «السماع الطبيعي» ـ التعليم الثالث عشر، الرابع عشر، الخامس عشر، السادس عشر، السابع عشر، الثامن عشر ـ ج ١/ص ٣٥٧ ـ ٤٠٤

وأرسطو ينفي وجود الخلاء داخل العالم وخارجه على السواء وقولنا «خارج» يدل على مكان بالقوة لا بالفعل. .

ثم جاء الرواقيون فرأوا أن العالم جسم كامل كريّ كله وجود أي ملاء، وخارجه إلى ما لا =

= نهاية اللاوجود أي الخلاء..» (تاريخ الفلسفة اليونانية ـ كرم ص ٢٢٧).
وجرى على رأي أرسطو في رفض الخلاء داخل العالم وخارجه الفارابي في عيون المسائل، وابن سينا في عدة من كتبه، كالنجاة (ص ١٥٦ ـ ١٦١). والشفاء حيث عقد فصلاً «في مناقضة القائلين بالخلاء» (السماع الطبيعي ص ١٢٣ ـ ١٣٦) والإشارات والتنبيهات، الجزء الثاني ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧ والثالث ص ٦٢٧ ـ ٦٢٨).
أما المتكلمون فيجوزون الخلاء داخل العالم أو خارجه قال الإيجي:
«جوزه المتكلمون ومنعه الحكماء، لما مرَّ من التقدُّر، وأما خارج العالم فمتفق عليه، فالنزاع في التسمية بالبعد، فإنه عند الحكماء عدم محض يثبته الوهم، وعند المتكلمين بُعْد» (ص ١١٧).
والمسألة وثيقة الصلة بمسألة أخرى هي «إثبات الجوهر الفرد» فمن أثبته أثبت الخلاء ومن نفاه نفى الخلاء.
أما الإمام فخر الدين، فلم يثبت على رأي واحد في هذه المسألة. فقد عرف الخلاء في المحصل: «كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه قال: والخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافاً لأرسطاليس وأتباعه (ص ١٩١) وكذا كان رأيه في نهاية العقول وشرح الإشارات (فخر الدين الرازي ـ الزركان ص ٤٤٥). وقد رد الطوسي عليه بعد أن ذكر قوله في شرحه على الإشارات فقال:
هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يُسمى «بُعْداً مفطوراً» ولا يتناول الذي لا يتناهى» (الإشارات ٢/٢٢٥).
وتجدر الإشارة إلى أن ابن سينا يقول هو نفسه في الإشارات والتنبيهات ـ الفصل الثلاثون ـ «إنك تجد الأجسام في أوضاعها، تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة. وقد تجدها في أوضاعها بحيث يسع ما بينها أجساماً ما محدودة القدر، تارة أعظم وتارة أصغر. فتبين أن الأجسام غير المتلاقية، كما أن لها أوضاعاً مختلفة، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها، اختلافاً قدرياً، فإن كان بينها خلاء غير أجسام وأمكن ذلك، فهو أيضاً بُعد مقداري، وليس ـ على ما يقال ـ لا شيء محض وإن كان لا جسم» وفي الفصل الحادي والثلاثون يتابع: «وإذ قد تبين لك أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة، وتبين أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بُعديتها، فلا وجود لفراغ هو بُعد صرف سلكت الأجسام في حركتها، تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بُعد مفطور فلا خلاء» (٢/٢٢٥ ـ ٢٢٧).
فالرازي إذن يخالف في «المحصل» مذهبه في المباحث. بينما في «الملخص في الحكمة والمنطق» نجده يتردد ويتوقف فقال: «والشبهة بعد غير زائلة والميل إلى الإثبات ـ أي إثبات الخلاء ـ بسبب الحجة الأولى. وكذلك فإنه في «الأربعين» و«المطالب العالية» يثبت الخلاء ـ (الرازي ـ الزركان ص ٤٤٧) و(المطالب العالية ٥/١٥٥ ـ ١٨٥.
ويذهب الرازي في التفسير الكبير ١٢/١٥٠ إلى أنه «قد حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل أنا نعلم بالضرورة، أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الأعلى فإنا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا من الجهة التي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة. =

أمراً وجودياً ونحن نُعبِّر عنه بعبارة لا توهم كونه أمراً وجودياً أصلاً فنقول إنا نجوِّز وجودَ جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فهذه عبارة محصِّلة للمقصود وغير موهمة كون الخلاء أمراً وجودياً.

وأما الذي يتوهم من أن بين ذينك الجسمين ابعاداً هي أمورٌ وجودية فذلك وَهْم باطل كما أن الذي يتوهم خارج العالم خَلاء أو مَلاء وَهْم باطل عند الحكماء.

ومن الناس من سَلَّم أن الخلاء أمرٌ وجودي وزعم أن الأبعاد الثلاثة إذا حلَّت في المادة حصل الجسم من ذلك وان لم يحصل فيها كان ذلك خَلاء.

ونحنُ نذكر أولاً ما يُفسد القول الأول خاصة ثم ما يفسد القول الثاني خاصة ثم ما يُفسدهما جميعاً.

فالذي يدل على فَساد المذهب الأول أن نقول: الجسمان اللذان لا يتلاقيان ولا يلاقيهما جِسْم قد يكون ما بينهما بحيث يملأه ذراع وقد يكون بحيث لا يمتلىء بالذراع الواحد وقد يكون بحيث لا يتسع للذراع الواحد والذي بين جسمين آخرين قد يكون مخالفاً لما بين الجسمين الأولين في احتمال الجسم العظيم والصغير. فليست هذه الأحكام أحكاماً وَهميَّة كاذبة فإن اتِّساع ما بين الجسمين المفروضين تارة للذراع وتارة لما هو أقل منه أو أكثر أمر حاصل ممكن الوقوع بل واقع بخلاف الأبعاد المتوهمة خارج العالم فإنها أمور كاذبة وهمية ممتنعة الوجود.

= بالضرورة».

وبإمكاننا أن نلخص رد ابن سينا على القائلين بالخلاء في ست نقاط، (وقد تناولها الرازي):

١ ـ ادعاء أن المشاهدة المبدئية تثبت الخلاء.

٢ ـ حجة التخلخل والتكاثف.

٣ ـ حجة النمو ـ حيث إن النامي ينمو بنفوذ شيء فيه.

٤ ـ الأناء المملوء بالرماد ثم بالماء.

٥ ـ حجة القارورة التي تمص.

٦ ـ التجربة بآلتين: السراقة والزراقة..» راجع كتاب الدكتور محمد عاطف العراقي ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٨٦ ـ ٢٩٩

والـذي يدل على فسـاد مذهب الفـريق الثـاني أمـران: الأول أن نقـول الخلاء مما يمكن مَسْحُه وتقديـره فإنـا نعلم بالضـرورة أن الخلاء الـذي بين السماء والأرض أضْعاف الخلاء الذي بين قدمين[1] وقبول المَسْح والتقديـر من خواص الكم فالخلاء إذاً كَمٌّ. فإمـا إن يكون كَمّـاً منفصلاً أو متصـلاً. والأول باطل لوجهين: أما أولاً فـلأن الكم المنفصل حُصـوله من اجتمـاع الوحـدات الغير القابلة للانقسام فكـان يستحيل أن يحصـل فيه الجسم القـابل لـلانقسام أبداً. وأما ثانياً فلأن الكمّ المنفصل غيـر ذي وَضْع، ومكـان الجسم يجب أن يكون ذا وضع فالخلاء إذاً كمٌّ متَّصل فإما أن يكون كماً متصلاً بالذات وإما أن يكون كَمّاً متصلاً بالعرَض، فإن كان كماً متصـلاً بالـذات ولا شك أنـه كم ذُو وَضْع فإذاً الخلاء مِقدار، ومتى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في المادة لما مضى، ومتى كان كذلـك كان الخـلاء جسماً، فكـان الخلاء ليس بخـلاء وإن كان كَمّاً متصلاً بالعـرَض فلا يخلو إمـا أن يكون الخـلاء حالاً في المقـدار أو المقدار حالاً في الخـلاء، أو الخلاء والمقـدار يكونـان حالين في ثـالث، فإن كان الخلاء حالاً في المقدار وهو حال لا محالة في المـادة فكان الخـلاء مَلاء وهكذا القول إن فرض الخلاء حـالاً في محل المقـدار وأما إن فـرض الخلاء مَحـلاً للمقدار كـان الخلاء جِسْمـاً لأنه لا معنى للجسم إلا الـذي فيه قـابِليـة للأبعاد فثبت أن الذي فُرِضَ خلاء فهو جسم فإذاً القول بالخلاء باطل.

الثـاني أن هذه الأبعـاد المفارقـة إما أن تكـون متناهيـة أو غيـر متنـاهيـة والقسم الثـاني قد أبـطلناه فتعين القسم الأول وهُـو كَوْن تلك الأبعـاد متناهيـة وكُلُّ متناه فلهُ حدٌّ أو حُدود، وكل ما كان كذلك فهو مشكـل وذلك الشكـل إن كان لذاته كان شكل جُزْئِه مساوياً لشكل كله لاشتراك جزئـه وكله في الطبيعـة النوعية مع ما ثبت من وجوب اشْتراك المشتركين في الماهيـة وفي لوازمهـا ولو كان كذلك لما كانَ ذلك الشكل حاصلاً لِكُله. فإذاً لو كان ذاتـه يقتضي شكلاً لما كان ذلـك الشكل حـاصلاً لـه هذا خُلْف. ومُحـال أن يكون ذلـك الشكل

---

(١) في نسخة: بين مدينتين.

بسبَب الفاعل وإلا لكان المقدار الواحد الجسماني مُستقلاً بقبُول الفَصل والوَصل والتمدُّد وذلك محال. فبقي أن يكون ذلك الشكل بسبب المادة فإذاً ذلك المقدار مادّي والمادَّة الموصوفة بالمقدار يلزم أن تكون جسماً فإذاً الخلاء جِسْم هذا خُلْف.

وأما الذي يدل على فساد القولين فعلى وَجْهين: أحدُهما أدلَّة عقلية، وثانيهما علاماتٌ طبيعية أما الأدلة العقلية فثلاثة:

الأول أن الجسم لو حَصل في الخلاء لاستحال أن يكون ساكناً أو متحركاً والتالي مُحال فالمقدم مثله. بيان الشَّرطية أن الخلاء لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء وإما أن لا يكون ومحال أن لا يكون متشابه الأجزاء لأن ما به يخالف جزء جزءاً إما أن يكون لازماً لذلك الجزء أو لا يكون فإن كان لازماً فذلك اللزوم إما أن يكون لنفس ماهية ذلك الجُزْء أو لمحلّه أو لحاله ومُحالٌ أن يكون لماهية ذلك الجُزء، لأن الخلاء إما أن يكون عبارة عن عدم الأجسام وإما أن يكون عبارةً عن الأبعاد المفارقة. وكيف ما كان فلا اختلاف في مُجرّد هذا المفهوم. ومُحالٍ أن يكون لأمر يحلُّ فيه لأنّ لوازم الماهية مشتركة بين أفرادها فلو لَزم جزءاً من الخلاء لازمٌ لزم كل جزء ذلك اللازم فحينئذ لايخالف فيه جُزء جزءاً. ومحال أن يكون لأمْرٍ يحل فيه الخلاء لأنه حينئذ يكون ملاء لا خلاء. وأما إن لم يكن وجه المخالفة لازماً فليفرض زائلاً وحينئذ يحصل التساوي بين الأجزاء المفروضة في الخلاء وإذا كان كذلك استحال أن يكون موضع بالطبع مطلوباً للجسم وأن يكون موضع آخر مهروباً عنه بالطبع لاستحالة أن يكون أحد المثلين مطلوباً والآخر مَهْروباً وإذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي ولاً حركة طبيعية وبهذا ثبت أنه يستحيل أن تكون له حركة أو سكون إرادي، فإن الإرادة يستحيل أن تخصّ أحد المِثْلين بحكم دون الثاني وإذا ثبت ذلك استحال أن تكون له حركة قَسْرية لأن القَسْر على خلاف الطَّبع فإذا لم يكن له مَيْل طبيعي إلى حيِّز معين استحال وجود القَسر.

الثاني أن الجسم إذا تحرَّك في مسافة فكلَّما كان الجسم الذي في المسافة

ارقّ كانت الحركة فيها أسرع وكلما كان أغلظ كانت الحركة فيها ابطأ لأن الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ شديد المقاومة وأيضاً المشاهدة تدل على ذلك. وإذا ثبت ذلك فنقول إذا فرضنا الجسم متحركاً في خلاء لا بد وأن يكون في زمان لأن كل حركة فهي قطع مسافة وكل مسافة فهي منْقسمة وقَطع نصفها قبل قطع كلها فتكون تلك الحركة في زمان. ولنفرض ذلك الجسم أيضاً متحركاً في ملاء ولا شك أن زمان حركته في الملاء أطول من زمان حركته في الخلاء ولا شكّ أن لِزمان الحركة الخَلائية إلى زمان الحركة الملائية نِسْبة فلتكن تلك بالعِشْر ثم لنفرض ملاءً آخر نسبة رقته إلى رقة الملاء الأول كنسبة زمان الحركة الخلائية إلى الحركة الملائية فيلزم أن يكون الحركة في هذا الملاء الرَّقيق مُساوية للحركة في الخلاء لأن الملاء الرقيق ليس فيه إلا عِشْر ما في الملاء الكثيف من المقاومة وقد بينا أن نقصان زمان الحركة التي في مسافة معينة مُساوٍ لزيادة لطافة الجسم التي في تلك المسافة وإذا كانت رقة الملاء الثاني عشرة أضعاف رقة الملاء الأول وجب أن يكون زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة في الملاء الأول وذلك هو مقدار زمان الحركة في الخلاء فيلزم أنْ يكونَ زمان الحركة في الخلاء مساوياً لزمان الحركة في الملاء وإن أخذت المَلاء الثاني بحيث تكون نسبة رقته إلى رقّة الملاء الأول أزيد من نسبة زمان الحركة الخلائية إلى الحركة الملائية الكثيفة لزم أن تكون الحركة في هذاالملاءالرقيق أسرع من الحركة في الخلاء فيلزم أنْ تكون الحركة مع المانع مُساوية للحركة لا مَعَ المانع أو أسرع وكل ذلك محال.

الثالث أنا سنُبيّن في باب الحركة أن الحجر إذا رُمي قسراً إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المُحرِّك أفاده قوة تحركه إلى فوق وتلك القوة إنما تبطل بمصادمات الهَواء الذي في المسافة فلو لم يكن في المسافة هَواء بل كان خلاء صِرْفاً لما وُجدت المصادمات فكان يجب أن لا تضعف القوة ولا تبطل فكان يلزم أن لا يرجع الحجر المرمى إلى فوق إلا بَعْد وصوله إلى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علمنا أن هذه المسافة غير خالية.

واعلم أن على هذه الأدلة الثلاثة التي ذكرناها شُكوكاً. أما الأول فلقائل أن يقول إنه ليس يجب إذا كانت لشيء واحد مواضع متشابهة أن يلزمه أن لا يسكن في كل واحد منها فإن أمثال هذه المواضع أيها اتُفق للجسم الحصول فيه وقف فيه بطبعه ولم يهرب عنه كحال جزء من أجزاء الهواء في جملة حيز الهواء وجُزء من أجزاء الأرض في جُملة حيّز الأرض ولولا هذا لَما كان سُكون ولا حركة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه فإن الحيِّز دائماً يفضل على مشتغل الأجزاء.

أما الثاني فلقائل أن يقول المحال الذي ذكرتموه إنما لزم لأنكم أخرجتم الحركة عن أن يكون لها في ذاتها استحقاق للزمان بل جعلتم استحقاقها للزمان بسبب ما في مسافتها من المُقاومة وذلك باطل فإن الحركة ماهيتها أنها قطع المسافة ولا محالة يكون قطع الجزء سابقاً على قطع الكل فالحركة لذاتها تستدعي أن يكون لها زمان ولذلك فإن حَركة الفلك لها زمانٌ وإن لم يكن لها شَيْءٌ من المقاومات نعم ما في مسافتها من المقاومة يوجب أن يصير زمانها أطول. فطول الزمان إنما حصل بسبب المقاومة وأما أصل الزمان فإنما حصل بسبب أصل الحركة. وإذا ثبت ذلك فنقول أما الزمان الذي يقابل أصل الحركة فهو حاصل للحّركة التي تكون في الخلاء وأما الزمان الذي يقابل المقاومة فلا شك أنه يَقلّ بقِلّة المقاومة ويكثر بكثرتها وإذا ظهر ذلك فنقول لنفرض الزمان الذي تَقْطَع فيه مِائة ذراع من الخلاء ساعة واحدة والزمان الذي تقطع فيه مِائة ذراع من الملاء عَشْر ساعات فحينئذ تكون الساعة الواحدة في مقابلة أصل هذه الحركة وباقي السّاعات بسبب مُقاومة الملاء. فإذا فرضنا مَلاء نسبة مقاومته إلى مقاومة الملاء الأول كنِسْبة زمان الحركة الخلائية إلى الحركة في الملاء فحينئذ تكون مقاومة ذلك الملاء عِشْر مقاومة الملاء. فتلك الحركة تستحقُ ساعةً واحدة لأجل كونها حركة وتستحق عشر الساعات التسع بسبب أن ما فيها من المقاومة عِشْر ما في الملاء والزمان الذي تستحقه مقاومة الملاء تِسْع ساعات فالزمان الذي تستحقه مقاومة هذا الملاء الرُقيق عِشْر ذلك الزمان فيكون زَمان الحركة في هذا الملاء الرقيق ساعة

وعِشْر تسع ساعات فلا يلزم من هذا أن تكون الحركة في الخلاء مساوية للحركة في الملاء.

وأما الثالث فهو الذي لا يدل على وجود الملاء في العالم فضلاً عن أن يدل على وجوبه بل يدل على أن المسافة التي بين السماء والأرض لَيْسَتْ خلاء صِرْفاً وأما دلالته على كونه[1] ملاء بالكُلِّية فلا لِأنّ المحتمل أن يكون الغالب في هذه المسافة هو الهَواء وان كان يتخللها خلاء كثير ثم إن ذلك القدر من الهواء يكفي في تضعيف الميل القسري لمصادماته وتعويقاته فهذه شكوك حسنة ذكرها صاحب «المعتبر»[2] على هذه الأدلة.

---

(١) في نسخة، فإما أن يدلُّ على كونه.

(٢) المعتبر هو كتاب «المعتبر في الحكمة» ومؤلفه هو أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، المعروف باسم «أوحد الزمان». ولد في بغداد سنة ٤٨٠ هـ. في أغلب الظن وتوفي بهمذان سنة ٥٦٠ هـ. ويقال إن الرازي قد تأثر به كما تأثر بابن سينا (الدكتور ماجد فخري - تاريخ الفلسفة الإسلامية ص). وكان الطبيب والفيلسوف، وفي أول أمره كان يهودياً (؟) وأسلم في آخر عمره، وكان في خدمة المسترشد والمستضيء والمستنجد بالله العباسي واتهمه السلطان محمد بن ملكشاه بأنه أساء علاجه فحبسه مدةً». وفي قصة إسلامه روايات مختلفة ذكرها القفطي وابن أبي أصيبعة. بعضها أنه أسلم خوفاً وبعضها أنه أسلم حميّة. لكن بناته فيما يروى بقين على الملة اليهودية. قلت: وقد لفت نظري أن بعض المترجمين له يذكر أنه هبة الله بن علي - فكيف يكون اسم والده علياً وهو يهودي؟ إلا إذا اعتبرنا أنه يهودي بتبعيته لأمه وأن أباه كان مسلماً متزوجاً من كتابيَّة يهودية.

وكان له اهتمامات بالطب والميكانيكا، فضلاً عن توسعه في الفلسفة. ويذكر الشهرزوري أن أكثر ما يورده فخر الدين الرازي من حجج وشبه هو لأبي البركات البغدادي، لكن علينا - كما يقول الدكتور يحيى هويدي أن نتقبل كلام الشهرزوري في شيء من التحفظ لأنه كان إشراقياً أكثر من الطعن في الإمام الرازي. إلا أنه على كل حال يرفع من شأن أبي البركات لكن الذي ذكر ابن ملكا كثيراً وعرف فضله وأشاد بردوده على أرسطو والمشائين هو ابن تيمية، الفقيه الحنبلي الذي امتدحه كثيراً وخاصة في كتابه الرد على المنطقيين، كما ذكر في منهاج السنة أن أبا البركات كان أقرب إلى السنة والحديث من ابن سينا الذي نشأ بين المتكلمين النفاة للصفات ومن ابن رشد الذي نشأ بين الكلابية «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» (ص ٢٤٥).

راجع ترجمته في:

عيون الأنباء - لابن أبي أصيبعة ٢/٢٩٦ - ٣٠٠ وأخبار الحكماء للقفطي ص ٣٤٣ - ٣٤٦، الأعلام ٩/٦٣ وهدية العارفين ٢/٥٠٥ - ٥٠٦ معجم المؤلفين ١٤/١٤٢ - ١٤٣.

النَّمط الثاني من الأدلة على بطلان الخلاء وهو العلامات الطبيعية وفيه وجوه أربعة: الأول أن الإناء الضيق الرَّأس إذا كانت في أسفلِه ثُقبة ضيقة إذا ملىء ماء فإن فتح رأسه ينزل الماء وإن ضم رأسه لم ينزل، فعدم نزوله إما أن يكون لعدم ما يقتضي بنُزوله أو لوجود ما يقتضي عدمه.والأول باطل لأن طبيعة الماء علة نزوله بشرط أن يكون خارجاً عن مكانه الطبيعي وهذا المعنى حاصِل ها هنا فعلِمنا أن عَدم الحركة ليس لعدم المقتضى لوجود الحركة فإذاً عدمها لوجود المانع وذلك المانع إما أن يكون خارجاً عن القارُورة أوْلا يكون والمانع الخارجي إما انسداد المنافذ وهي تلك الثقبة بالأهوية المحتسبة فيها وإما امتلاء العالم بحيث لم يبق للماء خارج الإناء مكان.والقسم الأول باطل لثلاثة أوجه: أما أوّلاً فلأنه كان يجب لو فتَحنا رأس الآنية أن لا ينزل الماء. وأما ثانياً فلأن الثقبة متى كانت واسعة وجب أن لا ينزل الماء لأن مجاورته من الهواء أكثر فإن الهواء القليل إذا مَنَع جميع الماء الذي في الآنية عن النزول فالهواء الكثير المجاور للثقبة الواسعة أوْلى. وأما ثالثاً فلأنه إذا كان خارج الإناء خَلاء فكان يجب أن ينزل الماء ويندفع الهواء بسببه إلى تلك الأحياز الخالية. وأما القسم الثاني فهو قولٌ بالملاء ولكنه لا يدل على وجوب الملاءوامتناع الخلاء إذ ربماكان الملاءحاصلاً وإن لم يكن واجباً وأما إن كان المانع من تلك الحركة ليس خارجاً عن القارورة فذلك إنما يكون إذا كان سطح القارورة حافظاً لما فيه من الماء مانعاً لنزوله، ثم من المعلوم أنه ليس يحفظه بخصوص كونه ماء بدليل أنه لو فتح رأس الإناء ينزل الماء فعلمنا أنه إنما يمسكه لأن سطحه يقتضي أن يماسَّه سطح أي جسم كان أو لأنَّ سطح الماء ملازم بالطبع لسطح الإصبع الذي لا يتمكن من النزول فبقي الماء محبوساً بسبب ذلك وكل ذلك يَدلُّ على الخلاء.

فإن قيل لا يجوز أن تكون العلة في عدم نزول الماء من الإناء ما ذكرتموه من تلازم سطوح الأجسام لثلاثة أوجه: أما أوَّلاً فلأنه يلزم أن لا ينزل عند اتساع الثقب. وأما ثانياً فكان يجب أن يمتنع نزول الزئبق إذا كان الإناء مملوءاً زئبقاً. وأما ثالثاً لأنه إذا كان نصف الإناء مملوءاً ماء ونصفه هواء ثم إذا

شددنا رأس الإناء وجب أن ينزل الماء لإمكان أن ينبسط الهواء الذي فيه حتى يشتغل كل الإناء.

فنقول أما الأوَّل فغير لازم لأن الثقبة إذا كانت واسعة أمكن أن ينزل الماء من ناحية ويصعد الهواء من ناحية أخرى وهو مُشاهد في القارورة الضيقة الرأس المكبوبة على الماء فإنه يضْطَرب نزول الماء في رأس الإناء لمزاحمة صعود الهَواء لَهُ. وأما الثاني فنقول فرط ثقل الزئبق ربما أوجب زيادة مدافعة الهواء المجاور للثقب فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكاناً وراءه اضطر ذلك إلى مزاحمة الزئبق ودخوله من ناحية من نواحي الثقب كما ذكرنا من قبل. وأما إن تعذَّر ذلك احتبس الزئبق ولم ينزل وأما الثالث فنقول إن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حَجْم الهواء.

الثاني الأُنبوبة إذا غُمِس أحدُ طرفيها في الماء ومُصَّ الطرفُ الآخر فإن الماء يصعد حال خروج الهواء ومعلوم أنه ليس من شأن الماء الصعود فبقي أن يكون ذلك لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء فإذا مص الهواء انجذب فتبعه الماء في الانجذاب ويشبه ذلك بما يشاهد من ارتفاع اللحم عند مصّ المِحْجمة ولا عِلَّة لذلك إلا تلازم السطوح.وهذه الوجوه تتأكد إذا أبطلنا قولَ من قال: الخلاءُ فيه قُوَّة جاذبة للأجسام أو قوة دافعةٌ لها.

فإن قيل لو ارتفع اللحم لأجل وجوب الملاء لوجب إذا ألقينا المحجمة على الحديد ثم مَصَصناها أن يرتفع الحديد بتَبعيّة الهواء فنقول إذا وضعنا المِحْجمة على الحديد ولم يكن بينها وبينه منافذ يدخل الهواء فيها فالهواء إما أن لا يخرج بالمص أصلاً أو أن يخرج البعض وينبسط الباقي فيشغل كل المكان. ولهذا إذا أفرط الإنسان في مص القارورة أو المحجمة وكانت رقيقة انكسرت ولو كان الخلاء ممكناً لما وجب انكسار القارورة وكذلك إذا وضعنا المِحْجمة على السِّنْدان ومَصصناها فإنه يرتفع السِّنْد ان بارتفاع المحجمة.

الثالث أنا إذا أدخلنا رأس أُنبوبة داخل قارورة ثم أَحكمنا الخلل الذي

بيْن عنق القارورة وعنق الأنبوبة بشيء مما يسد الخلل فإن جذبنا الأنبوبة والحال هذا بحيث لا يدخل الهواء فإن القارورة تنكسر إلى داخل وذلك لاستحالة الخلاء وإن أدخلت الأنبوبة أكثر إلى باطن القارورة بحيث لا يخرج الهواء عنها انكسرت إلى خارج وذلك لأن الإناء كان مملوءاً فإذا أدخلنا الأنبوبة لم يحتملها فانشقّ الإناء إلى الخارج.

الرابع لو أمكن الخلاء لجاز في بعض الأوقات أن تُكَبُّ القارورة في موضع يكثر فيه الخلاء فينزل الماء بسهولة فيندفع الهواء إلى الأماكن الخالية ولا يصعد الهواء إلى القارورة حتى كنا لا نرى النفّاخات والبقابق لأن الهواء ما دام يجد المواضع الفارغة خارج الإناء فإنه لا يتكلف الصعود إليها ولا يفرق اتصال الماء.

وأما القائلون بالخلاء فمنهم من ظن في الهواء أنه خلاء صرف لاعتقاده أنه لو كان موجوداً لكان جسماً ولو كان جسماً لكان محسُوساً بالبصر فلما لم يُحسّ بالبصر علمنا أنه ليس بموجود فلأجل ذلك حكموا في الإناء الذي فيه هواء أنه ليس فيه إلا الأبعاد الخالية وهذا القول ظاهر الفساد لأن الزقاق(١) المنفوخة مقاومة للمسّ فدل ذلك على كون الهواء جسماً.

ومنهم من سَلَّم أن الهواء ليس خلاءً صرفاً بل زعم أنه ملاء يخالطه خلاء وشبههم في ذلك محصُورة في نوعين: أحدهما عَلامات عقلية والآخر علامات حسية. أما الوُجُوه العقلية فخمسة: الأول لو كان العالم ملاء لامتنعت حركة الأجسام فيه لأن الجسم إذا انتقل فإما أن ينتقل إلى مكان كان مملوءاً أو كان فارغاً فإن كان فارغاً فقد صح القول بالخلاء وإن كان مملوءاً فإما أن ينتقل الجسم الذي كان فيه أو لا ينتقل فإن لم ينتقل منه حينَ انتقال هذا الجسم إليه اجتمع جسمان في مكان واحد وأن انتقل منه فإما أن ينتقل إلى مكان آخر أو إلى المكان الذي كان فيه الجسم أولاً. والأول باطل لأن

---

(١) جمع زِقّ وهو: السقاء أو جلد يُجزُّ ولا ينتف للشراب وغيره» (القاموس المحيط ٣/٢٤٩) وهو أيضاً وعاء الخمر.

القول فيه كالقول في الأول فيلزم أن تتدافع الأجسام بأسرها حتى يلزم من حركة البقّة حركة السماوات والأرضين وذلك معلوم البطلان بالضرورة. والقسم الثاني باطل لوجهين: أحدهما أنه يلزم أن يتوقف انتقال الجسم الأول إلى المكان الثاني على انتقال الجسم الثاني من ذلك المكان إلى مكان الجسم الأول ويتوقف انتقال الجسم الثاني على انتقال الجسم الأول ويلزم منه الدَّور. وثانيهما أنه لو أمكن أن يتحرك الجسم إلى مكان الهواء ويتحرك الهواء إلى مكان الجسم لأمكن أن نأخذ كُوزَيْن مملوئين من الماء فينتقل الماء من أحدهما إلى الآخر في حال انتقال الماء من الكوز الآخر إلى الكُوز الأول ولما لم يمكن ذلك بَطُل هذا القسم فثبت أن القول بالملاء يؤدي إلى أقسام باطلة فيكون الملاء باطلاً. والثاني قالوا إنا نرى الأجسام تتخلخل وتتكاثف من غير دخول شيء فيها أو خروجه عنها فالتخلخل تباعد الأجزاء بحيث يترك ما بنيها خالية والتكاثف(1) رجوع الأجزاء

(1) في رسالة الحدود لابن سينا: «التخلخل: هو اسم مشترك فيقال: تخلخل لحركة الجرم من مقدار إلى مقدار أكبر يلزمه أن يصير قوامه أرق مع وجود اتصاله. ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام، ويقال تخلخل لحركة أجزاء الجسم عن تقارب فيها إلى تباعد فيتخللها جرم أرق منها. وهذه حركة في الوضع، والأولى في الكيف. ويقال تخلخل لهيئة وضع أجزاء على هذه الصفة.

أما حد التكاثف، فإنه يفهم من حد التخلخل ويُعلم أنه اسم مشترك يقع على أربعة معان مقابلة لتلك المعاني، واحد منها حركة في الكم، والآخر كيفيته، والثالث حركة في الوضع والرابع وضع (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٨) وكذا نجده باللفظ نفسه تقريباً عند الغزالي في (معيار العلم ص ٣٠٥). وعند الآمدي: التخلخل عبارة عن زيادة حجم الجِرْم من غير زيادة في نفسه لورود خارج عنه. وأما التكاثف ففي مقابلته» (المبين ـ ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦).

أما أبو البقاء فيقول في «الكليات» (٢ / ٨٩):

التخلخل الحقيقي هو أن يزداد حجم الشيء من غير انضمام شيء آخر إليه، ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء، كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً.

والتكاثف الحقيقي: هو أن بنقص حجم الشيء من غير أن يزول عنه شيء من اجزائه، او يزول عنه ذلك، او يزول خلاء كان بينهما. وهما غير الانتفاش وهو أن تتباعد الأجزاء ويدخلها الهواء أو جسم غريب، كالقطن المنفوش، وغير الاندماج أيضاً وهو ضده: وهو أن تتقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه، وإن كان يطلق عليها الاسم بالاشتراك» راجع أيضاً «في إثبات التخلخل والتكاثف» في النجاة لابن سينا ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

إلى الأحياز الخالية. والثالث أن النامي يَنْمو لنفوذ شيء فيه ولا محالة ينفذ ذلك الشيء في الخلاء لا في الملاء. والرابع أن الجِسْم إما أن يجب أن يُلاقي سطحُه سَطْحَ جِسْم آخر أو لا يجب.فإن وجب لزم أن يكون كل سطح مماسّاً لسطح آخر فيلزم وجود أجسام لا نهاية لها وذلك باطل وإن لم يجب فحينئذ جاز أن يوجد جسم لا يلقاه جسم آخر وذلك هو القول بالخلاء. والخامس وهو الحجة القوية لمثبتي الخلاء إن قالوا إذا وضعنا سطحاً أملس على سطح آخر أملس بحيث تلاقي كلية أحدهما كلية الأخر فيمكننا أن نرفع الأعلى من الأسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه من جميع جوانب الأسفل دَفْعة واحدة في الحِس فهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة إما أن يكون قد حصل في الحقيقة دفعة أو لا يكون كذلك بل حصل ارتفاع أحد الجوانب قبل ارتفاع الجانب الآخر وان خفي ذلك على الحس لقصر زمان التفاوت ولنبطل أوّلاً هذا القسم الأخير.

فنقول الجُزْء الأول من السطح الأعلى إذا ارتفع عن السطح الأسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح الأعلى مماساً للسطح الأسفل لزم وقوع التفكك في أجزاء السطح الأعلى لأن الجزء الأول إذا ارتفع فقد تحرك إلى فوق وقد بقي الجزء الثاني مماسّاً لِما كان مماسّاً لَهُ قبل ذلك فهو حينئذ لم يتحرك أصلاً والجسم إذا تحرك أحد جانبيه ولم تحرك الجانب الأخر أصلاً لزم أن يتفكّك كل واحد من هذين الجزئين عن الآخر وهذا هو الذي احتج به الحُكماء في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ حيث قالوا أن تحرك بعض أجزاء الرَّحى عند سكون البعض لزم التفكك فثبت أنه لو ارتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك في ذلك السطح والتالي مما يشهد الحس بفسادِه فالمقدَّم أيضاً كذلك.

ولنفرض أيضاً وقوع التفكك فنقول اللامماسة من الأُمور التي تحصل في الآن.فنقول الجِسمان المفروضان لا شك أنهما كانا متماسَّين فإذا صارا لامتماسَّين فهذا الذي صار ـ لا مُماساً ـ دفعة إما أن يكون سطحاً منقسماً أو غير مُنقسم فإن كان سطحاً منقسماً فله جوانب وأطراف فهو بجميع جوانبه

وأطرافه ارتفع عما كان مماسّاً لَهُ من السطح الأسفل فثبت جَواز ارتفاع جُملة السطح الأعلى من السطح الأسفل وإن كان ذلك الشيء غير منقسم لزم تركب ذلك السطح من النقط وهو محال فثَبت بما قلنا إمكـان ارتفاع أحـد السطحين بكليتـه عن الآخر دفعـة، ويلزم من ذلـك خُلوّ وسَطِهمـا من الجسم وقتـاً من الزمان لأنـه لو كـان بينهما جسم لم يخـل ذلك الجسم من أن يكـون قد كـان بينهمـا من قَبْلُ أو انتقـل إليهما حين رَفعنـا الأعلى من الأسفل. والأول بـاطل لأنه من الممكن أن ينطبق سـطح جسم على سطح جسم آخـر وإلا لكان بين كل جسمين ثالث اللانهاية ومع ذلك فلا بُدَّ وأن توجد أجسام تتلاقى سطوحها وإلا لم يكن التلاقي حاصلاً أصلاً فتلك السطوح المتلاقية ليس بينها شيء آخر وَهَبْ أنه لا يمكننـا الجزم في شيء من السـطوح المشاهـدة بذلـك لاحتمـال أن يتخلَّل بينها شيء آخـر ولكنا لمـا علمنا إمكـان ذلـك كفـانـا في مقصودنا ذلك لأن اللازم من الممكن مُمكن لا مَحـالة والقسم الثـاني وهو أن ينتقـل من الخارج إلى الـوسَط فلا يخلو إمـا أن ينتقل إليـه من مَسَـام الأعلـى والأسفـل أو من الجـوانب.والأول بـاطـل لأن الأَجسـام وإن كـانت فيهـا ثُقب ومنافذ إلا أن بين كل ثقبتين سَطْحاً مُتَّصلاً لا ثقبة فيه وإلا لَمْ يكن في الجسم ذي الثقب سَـطْح مُتَّصل فحينئـذٍ يكُون الجسْم عِبـارَة عن نُقَطٍ متفرقـة وذلـك مُحال. وإذا كان في الجسم سطح متّصل ونجـد الجسم ذا الثقب يرتفـع عما تحته فعلِمنا أن كل واحد من السـطوح المتصلة الموجـودة فيه قـد ارتفع عمـا تحته وقد بيَّنا أن ذلك الإرتفاع دفعة فقد وَجدنـا سطحـاً لا مسَام فيـه ولا ثقب أصلاً ارتفع عما تحته دفعة واحدة وإذا لم تكن فيه ثقب ولا مسام استحـال أن يقال الهواء يدخل من مسامه في ذلك الوسط.

وأما القِسْم الأخير وهو أن تنتقل الأجسام إلى ذلك الـوَسْط من الجوانب فهو أيضاً باطل لأن انتقال تلك الأجسام من الجوانب إلى الوسط إما أن يحتاج فيه إلى المرور بالطَّرَف أو لا يحتاج والقسم الأخير ظاهر الفساد وأما الأول فلا يخلو إما أن يقال تلك الأجسام حينما تكُون في الطرف تكون في الوسط وهـو محال لاسْتحالة حُصول الجِسْم الواحد في مَكانين وإما أن يكُون حُصولهـا في

الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك الأجسام حين كانت في الطَّرف ما كانت في الوسط وكان الوسط حينئذ خالياً فثبت بما ذكرنا خلو وسط ذَيْنك الجسمين وهو المطلوب.

وأما العلامات الحسِّية فهي خمس:

الأُولى أن القارورة إذا يكب ثقبها في الماء فلا يدْخل منه فيها شيء فإذا مُصَّت مصّاً شديداً وضُمّ الثقب بالإصبع قبل دُخول الهواء فيه ضماً شديداً ثم كبت الثقب في الماء ثم أزيل الإصبع والثقب في الماء دخل فيها ماءٌ كثير فلو كانت مملوءةً هواء بعد المص كما كانت قبل المص لما دخل فيها من الماء بعد المصّ شيء كما لم يدخل فيها قبل المصّ.

والثانية أنا لو ألصقنا أَحد جانبي الزّق مع الآخر بحيث لا يبقى بينهما شيء من الهواء وشدَدْنا الجوانب شداً وثيقاً وقيَّرناه[1] ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فإنه لا يكون بينهما جِسْم لامتناع دخول الجسم فيه فقد حَصل الخَلاء.

والثالثة أن التجربة دلت على أنه يمكننا إدخال مِسَلّة[2] في زق مضموم الرأس قد تزاحم فيه الهواء وانتفخ به فلو لم يكن في اثناء خلاء الهواء تجتمع إليه أجزاؤه حتى يحصل لرأس المسلة مكان لاجتمع جسمان في مكان واحد وهو مُحال.

الرابعة أنا نرى إناءً مملوءاً من رماد يسع الماء أيضاً مع امتلائه بالرماد فلولا أن هنالك خَلاء استحال ذلك.

الخامسة أن الدَّن[3] مثلاً يملأ شراباً ثم يجعل الشراب بعينه في الزق ثم

---

(١) أي طليناه بالقار أو القير وهو الزفت.

(٢) هي الإبرة العظيمة.

(٣) وعاء كبير، يستعمل للشراب والخمر، ويسمى أحياناً بالراقود (راجع القاموس المحيط ١/٣٠٦ و ٤/٢٢٥.

وفي شعر أبي نواس (ديوان أبي نواس ص ٩٢). =

يجعلان معاً في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدّن فلولا أن في الشراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك فهذا مجموع أدلة القائلين بالخلاء.

والجواب.عما تمسّكوا به أولاً من وجهين: أحدهما أنا نخْتَار القسم الأخير مما ذكروه وهو أنَّ الجسْم ينتقل إلى مكان الهَواء عند انتقال الهواء إلى مكانه. وقولهم يلزم منه توقُّف حَركة كل واحد من الجسمين على حركة الجسم الآخر إن أرادوا بهِ أن كل واحد منهما سبب للآخر فذلك غير صحيح بل السبب في تحرُّك الجسم الثاني تحرك الجسم الأول وليس تحرك الجسم الثاني سبباً لتحرك الجسم الأول.وإن أرادوا به أن تحرك كل واحد منهما مع تحرك الآخرِ فذلك غير منكر.فإن حركة الخاتم مقارنة لحركة الأصبع وأن كانت حركة الأصبع علة لحركة الخاتم.وأما تشبيههم ذلك بحركة ما في الكُوزين من الماء فالفرق هو أنه إذا كان كل واحد من الكوزين مملوءاً ماء فعند انضمام فوهة كل واحد منهما على الآخر فإنه يتكافى دفع كل ِواحد منهما الآخر فلا جَرم لم يخرج كل قطعة من الماء عن مكانه لتكافؤ الدفع وحصْر جنَبات الكوز لكل قطعة من الماء ومنعها إياها من التحرك إلى جانب مخصوص نعم لو اعتَمد الماء من جانب الكوز على الماء الذي في الكوز الآخر كان يمكن أن يخرج من الجانب الآخر إلى الكوز الآخر ولكن لا يمكننا أن نَفْعل ذلك لأنّا إنما نعْتَمد على جملة الكوز وأما إذا لم تنضم فوهة كل واحد من الكوزين على الآخر وأملنا كل واحد منهما فساعة ما نميله يخرج الماء منه ويرسب في الهواء وأما الهواء الذي يتحرك فيه فليس كذلك لأنه لا يجوز أن يرسب فلذلك يمكنه أن يتحرك إلى المكان الذي كان فيه.

ثم الذي يدُلّ على إمكان هذا القِسْم تحرُّك السمكة في الماء فإن الماء يتحرك عن جنبها إلى مكانها والذي يقال إن في الماء فُرَجاً خالية فإذا تحركت

= ما زلت استلُّ روح الدَّنِّ في لُطُف — واستقي دمَه من جوفِ مَجْروح
حتى انثنيت ولي رُوحان في جَسدِي — والدَّنُّ منطرحٌ جسْماً بلا روحِ

السمكة اندفع الماء إلى تلك الفُرَج فحصل المكان للسمكة، باطل لوجهين: أما أولاً فلأنه لو كان كذلك لما انحدر الماء إلى مكان السمكة لأنه لما وجد فيما يلي مكان السمكة أماكن كثيرة غير المكان الذي كانت السمكة فيه فأي حاجة به إلى دُخول ذلك المكان؟ وأما ثانياً فلأن الماء لَطيف سيال فلماذا لم يدخل تلك الفُرَج الخالية؟. وثانيهما من الجواب وعليه معوَّل الحكماء أن المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك إلى حيث لا يطبع فيه الهواء المتقدم للدفع فيتبلّد الموج من المندفع وغير المندفع ويضطر إلى قبول حجم أصغَر وأما خلفه فيكون بالعكس بعضه ينجذب معه وبعضه يعصي فلا ينجذب فيتخلخل ما بنيهما إلى حجم أكبر.

والجواب عما تمسَّكوا به ثانياً أن نقول التخلخُل والتكاثُف على وجهين: أحدهما أن تتخلل أجزاء الجسم المخصوص أجزاء هوائية فإذا خرجت الأجزاء الهوائية ودخلت أجزاء ذلك الجسم في تلك الأحياز فحينئذ يكون قد تكاثَف. وثانيهما أن تتصف المادَّة بمقدار أصغر بعد أن كانت موصوفة بمقدار أعظم ويقابله التخلخل وستَعرف البُرهان على إمكان ذلك في باب الحركة وحينئذ يندفع الإشكال.

والجواب عما تمسّكوا به ثالثاً أن نقول لو كان الغذاء إنما ينفذ في الخلاء لكان الحجم في حال دخوله وقبل دخوله على حال واحد ولما لم يكن كذلك بطُل ما قالوه بل الحق أن الغِذاء ينفذ بين الأجزاء المتماسّة من الأعضاء بأن يُبْعِدَ جزءاً عن جُزء ويسْكُن بينهما.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً أن من الجائز أن يكون الجسم يقتضي أن يلقاه جسم آخر لا مطلقاً حتى يلزم لا تناهي الأجسام بل بشرط أن يوجد جسم آخر خارجاً عنه وبهذا التقدير يندفع الإشكال فيه. والذي تمسَّكوا به خامساً فهو مُشكل وسيظْهَر الحق فيه.

والجواب عما تمسكوا به سادساً أن نَقُول لو كانت العلة فيما ذكرتموه خُلُو القارورة لما وجب صُعود الماء إليها لأن الماء الخارج قد وجد مكاناً

فارغاً في العالم وفراغ بعض القارورة أمر ممكن وليس من شأن الماء الصعود فلولا امتناع الخلاء لما صعد الماء فهذا بان يستدل به على القول بالملاء أولى.

ثم التحقيق في الجواب ما بيَّناه أن المادة الواحدة قد تتصف بمقدار عظيم بعدما كانت موصوفة بمقدار صغير وكما أن الكيفيات مثل الحرارة والبرودة قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فتلك المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون قَسْرية ثم إن المصَّ الشديد يُخرج بعض الهواء من القارورة فيصير المص المخرج لبعض ما فيها من الهواء سبباً لأن ينجذب به الباقي وينبسط ويعظم بحيث يصير شاغلاً لكلية المكان لا سيما وحركة المصّ موجبة للسُّخونة التي هي أحد أسباب الخلخلة وعظم المقدار وعلى هذا لا يلزم وقوع الخلاء. ثم لما كان ذلك العظم أمْراً قَسْرياً كانت المادَّة شديدة التهيُّؤ لأن تعود إلى مقدارها الأول فإذا لَقِيها بَرْد الهواء تكاثَف وعاد إلى ما كان له من المقدار الطبيعي فتصاعد الماءُ بضَرُورةِ الخَلاء.

والدليل على جواز التخلخل والتكاثف بالمعنى المذكور أنا إذا أخذنا قارورة ضيِّقة الرأس ونفخنا فيها ووضعنا الإصبع مع قطع النفخ سريعاً على فمها لئلا يخرج ما نَفَخْنا فيها دخَلَ هَواء أزْيد مما كان قبل النفخ وإنما عرفنا ذلك من إناء متى غمسناها منكوسة والإصبع موضوعةً على فمها ثم رفعنا الإصبع يَتَبَقْبَق(١) الماء وليس يتَبَقبق متى نكَّسنا عليه قارورة غير منفوخ فيها فهذا الهواء الذي أدخلناه إما أن يكون قد دخل فيما كان خالياً قبل ذلك وإما أن لا يكون كذلك. والأول يقتضي أنلا يخرج الهواءعن القارورة في الماء وأن لا يتبقبق فلما خرج علمنا أن القارورة كانت مملوءة وأنا لما أدخلنا الهواء الجديد فيها تكاثف الهواء الذي كان فيها قَسْراً حتى حصل للداخل بالقسر مكان فلما زال القاسر خرج الهواء الجديد وعاد الهواء الأول إلى مقداره

---

(١) البقبقة ـ كما في القاموس ـ حكاية صوت الكوز في الماء ونحوه، والبقباق الفم، وبقبق علينا الكلام فرّقه» (٣/٢٢١).

الطبيعي وهو يدل على ما قلناه.

والجواب عما تمسكوا به سابعاً أنه يدخل الهَواء في مَسام الزق وقد جرَّبنا ذلك فإنا طوينا ورقة وخيّطناها وطلينا موضع الخياطة بالنشا ثم رُمْنا رفع أحد الجانبين عن الآخر فصعب ذلك ثم ارتفع اليسير منه ثم خلَّينا فلم يرجع إلى مجاورة الجانب الآخر ووضعنا أيدينا عليه فأحسسنا بالهواء في داخل الورقة يمانع أيدينا ويتحرك من جانب إلى جانب وهذا بأن يدل على القول بالملاء أولى لأنه لولا الملاء لما وجب أن يدخل الهواء من المسام الضيقة مع أنه ليس من شأن طبعه ذلك.

والجواب عما تمسكوا به ثامناً أن المِسَلة إذا دخلت خرج بعض الهواء من مسام الزق ومنافذه الغير المحسوسة أو ترتفع أطراف الزِّق ارتفاعاً يسيراً بقدر ما يدخل من رأس المسلة وليس يمكن أن يقال إن مُحيط الزِّق لا يمكن أن يمتد أكثر مما امتد أو يقال الهواء انقبض وخلي عن مكان المسلة.

والجواب عما تمسكوا به تاسعاً من أمر الرماد فهو كَذِبٌ صِرْف إذ لو كان كذلك لكان الإناء كله خالياً لا رماد فيه.

والجواب عما تمسكوا به عاشراً من حديث الدن والشراب فيجوز أن يكون المقدار الذي للزق لا يظهر تفاوته في الدن حِسّاً ويجوز أن يكون الشراب ينْعَصر فيخْرُج منه بخار أو هواء فيصير أصغر ويجوز أن يصغر بتكاثُف طبيعي أو قسري كما ذكرنا فهذا هو الجواب عن شبه القائلين بالخلاء ولنذكر الآن فرعاً من فروع الخلاء.

الفصل العشرون في أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة للأجسام ولا قوة دافعة لها

قال محمد بن زكريا الرازي(١) إن للخلاء قُوَّةً جاذبة للأجسام ولذلك

(١) محمد بن زكريا الرازي (أبو بكر)، الطبيب والفيلسوف الشهير. ولد بالري سنة ٢٥٠ هـ تقريباً وسافر إلى بغداد، تعلم الطب على علي بن ربن الطبري، وقرأ الفلسفة على البلخي. ولم =

يخْتَبس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينْجَذب في الأواني التي تسمى زرافات الماء[1].

ومنهم من أثبت للخلاء قوة دافعة للأجسام إلى فوق فإن الجسم إذا تخلخل بكثرة خلاء يداخله صار أخفّ وأسْرع حركةً إلى فوق.

والذي يدل على بطلان الأول وجهان: الأوَّل أن أجزاء الخلاء متشابهة كما بيَّنا فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك فما كان يجب أن يكون الانجذاب إلى اليمين أوْلى منه إلى اليسار. الثاني أنه لو كان حابس الماء في السراقة[2] هو الخلاء الذي امتلأ به فلم يزل الماء المنفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي ينزل وان كان ثقله يَغْلب جَذْب ذلك الخلاء فلم ينتقل الماء المنكب عليه القارورة ولا يغلب الخلاء بل ينجذب وإمساك الثقيل المشتمل عليه أسهل من إمساكه الثقيل المباين وأيضاً فلم أنه

= يدع علماً إلا واطّلع عليه وقرأ فيه، فخبر الكيمياء والطب والفلسفة والرياضيات والموسيقى والدين... تولى البيمارستان في مرو، ثم في بغداد، قبيل وفاته أصيب بماء نزل في عينيه، فرفض المعالجة وقال: «قد أبصرت من الدنيا حتى مللت. توفي سنة ٣٢٠ هـ. صنف الكثير: فمن مصنفاته: مجموع من الرسائل في المنطق، مجموع من الرسائل في الفلسفة الإلهية، الهيولي المطلقة والجزئية، الخلاءوالملاء والزمان والمكان. سمع الكيان، الشكوك على برقلس، آراء فلوطرخس في الطبيعة، كيفيات الأبصار، الأراء الطبيعة سبب وقوف الأرض فوق الفلك، السيرة الفلسفية، الحاوي في الطب، الجدري والحصبة. والحصى في الكلي والمثانة، كتاب إلى من لا يحضره طبيب.. الخ». وللعلماء حوله آراء كثيرة..

راجع: عيون الأنباء ٢/٣٤٣ ـ ٣٦١، الفهرست ص ٤٣٠ ـ ٤٣٤، إخبار الحكماء ص ١٧٨ ـ ١٨٢ وفيات الأعيان ٢/١٠٣ ـ ١٠٤، طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٧٧ ـ ٨٠، شذرات الذهب ٢/٢٦٣ النجوم الزاهرة ٣/٢٠٩... معجم المؤلفين ١٠/٦ الأعلام للزركلي أعلام الفيزياء في الإسلام للدكتور علي الدفاع ص ١٢٥ ـ ١٦١، تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري ص ١٣٥ ـ ١٤٦، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب للدكتور مرحبا هدية العارفين ٢/٢٧ ـ ٢٩.

(١) في القاموس: «زَرَف فقفز إليه تقدَّم، والزرافات المنازف التي يُنْزَف بها الماء للزرع وما أشبه ذلك» (٣/١٥٢).

(٢) السراقة كما يقول الجرجاني في شرح المواقف ٥/١٥٨: آنية ضيقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيقة وتسمى بالفارسية آب دزد. وإذا ملئت ماءً وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة. وإذا سدّ المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول..» (عن الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ للدكتور العراقي ص ٢٩٠.

إذا فتح رأس الآنية ينزل الماء بل كان يجب أن يحبس الخلاء الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يَدع الإناء الذي فيه ينزل أيضاً بل يبقى مرتفعاً مشالاً. فإن قالوا ثقل الإناء غلب جذب الخلاء أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء أخفّ وزناً من الماء الذي فيه.

والذي يدل على بُطْلان القول الثاني وَجْهان: الأوّل أن الخلاء الذي يحرك الأجسام إما أن يكون هو الخلاّء المبثوث داخِل الجسم أو الخارج عنه المُحيط به. فإن كان الأوّل فلا يخلو إما أن يكون الخلاء المبثوث دَاخِل الجسم المحرك له محركاً مع ذلك لأجزائه وإما أن لا يكون فإن كان محركاً لأجزاء الجسم فهذا مُحال لأن كل واحد من تلك الأجزاء ليس فيه خلاء فحينئذ لا يكون حركة شيء من الأجزاء بسبب الخلاء بل لكل واحد من تلك الأجزاء محركٌ آخر ومجموع تلك المحركات إذا حركت مجموع تلك الأجزاء كان ذلك سبباً لحركة كل ذلك الجسم فتكون حركة كل الجسم لا لأجْل الخلاء بل بسبب آخر وقد فرضَنا خِلاف ذلك. هف[1] وان كان الخلاء غير محرِّك لشيء من أجزاء الجسم استحال أن يكون محركاً لكُلِّيته لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا بد وأن يكون بواسطة تحريك تلك الأجزاء.

وأما إن كان المحرك هو الخلاء المُحيط فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يُصعِّدُه إلى فوق فإذاً ليس كل جسم ينفعل عن الخلاء بل بعض جسم يقتضي طبيعته أن يتخَلَّل الخلاء بين أجزائه فيكون معنى ذلك أن بعض الأجسام مقتضى طباعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض، وذلك مُحال لوُجوهٍ أربعة.

أما أولاً فلأن هرَب الأجزاء المتجانسة بعضها عن البعض محال.

وأما ثانياً فلأنَّ تحدُّد المباعدة في ذلك الهرب بحَدٍّ معين محال.

وأما ثالثاً فلأن الهرب إلى جِهاتٍ مختلفة بعضُها يُمْنة وبعضها يَسْرة وبعضُها قُدّام وبعضها خَلْف مع اتحاد الطبيعة محال.

وأما رابعاً فلأنه إما أن يكون هناك مَهْروب عنه أو لا يكون ومحال أن

---

(١) هكذا في الأصل ولعلها: هَبْ.

يكون مهروب عنه مع تشابه الأجزاء وإذا لم يكن هناك مهروب عنه كان الكل هارباً من غير أن يكون هناك مَهْروب عنه وذلك محال.

الوجه الثاني أن الخَلاء المتخلِل لأجزاء الجسم إن كان هو الذي يوجب حركته إلى فوق وموجب الشيء ملازم له فيكون الخلاء ملازماً للمتخلّل حركته فيكون منتقلاً معه فيكون الخلاء محتاجاً إلى مكان آخر طبيعي له حتى يكون مطلوب له يتحرك إليه هذا خُلْف. وأما أن لا يكون كذلك بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء آخر بعد خلاء فلا يكون ملاقاةُ الجسم للخلاء الواحد إلا في آنٍ واحد وفي الآن لا يُحرَك شيءُ شيئاً، وبعد الآن لا يكون مُلاقياً له فعسى أن يقال إن الخلاء يعطي للجسم قوة من شأنها أن تبقى ويكون المحرك هو تلك القوة ويكون كل خلاء يؤثّر أثراً جديداً ولا يزال ذلك الأثر يشتدُّ والحركة تُسْرع. وذلك أيضاً باطِل فإن الخلاء متشابه فليس بعضُ أجزائه بهذا الاقتضاء أولى مِنْ بَعْض.

الفصل الحادي والعشرون في تحقيق ماهيَّة المكان

وإذ قد أبطلنا المذاهب الفاسدة في المكان فحري بنا أن نحقق القول فيه فنقول المكان كما ذكرناه له خواص أربع: الأُولى أن يكون الجسم فيه. والثانية أن لا يسع غيره معه. والثالثة أنه يُفارق بالحركة. والرابعة أنه يَقْبل المنتقلات. ثم قد يُقال مكان لما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول. ثم إنهم لما تأملوا عرَفوا أن الجسم الأسفل ليس بكلِّيته مكاناً للجسم الأعلى بل سطح الجسم الأسفل هو المكان وأيضاً فهم يجعلون للسَّهم النافذ في الهواء مكاناً مع أنه ليس تحته ما يمنعه عن النزول فحصل من ذلك أن المكان هو السَّطح المماس.

ثم من الناس من زَعم أنَّ المكَان هو السَّطح كيف ما كان ويقولون كما أن سطح الجَرَّة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة لأنه سطح مُماس لجملةٍ بسيطة متَّصلة به.

واحتجوا عليه بأن الفلك الأَعلى مُتحرِّك وكل متحرك فله مكان فالفَلَك

الأعلى لـه مكان لكن ليس لـه نِهايـة حاويـة من مُحيط. فليس كلُّ مكـان هوَ النهاية الحاوية من المحيط بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذي تحتَـه وهـذه الحجة ضعيفـة لأن حَركـة الفلك الأعلى(١) وضعية لا مكـانيـة على مـا ستعرف.

ثم الذي يدل على فسَاد قولهم اتفاق الجمهور على أن الجسـم ليس لـه إلا مَكانٌ واحد ولو جعلنا السطح الذي يماسُّه من المُحاط به مكاناً لـه لزم أن يكون للجسم الواحد مكانان.

فإن قيل معنى قولهم الجسم الواحد له مكان واحدٌ أن بسيطاً واحداً لجسم واحد لا يلاقي إلا بسيطاً واحداً في آنٍ واحدٍ وأما أنّ بسيطاً آخر لا يلاقي شيئاً حال ملاقاة بسيط آخر منه لشيء آخر فذلك غير متَّفق عليه.فإذا عبرنـا عن هذا المعنى بـالمكان وجـاز في الوجـود أن يلاقي بعض الأجسـام ببسيطه بسيـطي جسمين وجعلنا كل بسيط يـلازمه مكـان له كـان له مكـانان فـإذاً ليس للجسم مكـانان من جهـة واحدة وجـاز أن يكون لـه مكانـان من جهتي،كـونـه مُحيـطاً ومُحـاطاً بـه فنقـول هـذا البحث ليس في أمـر عقلي بـل في أمْـرٍ لَفـظيّ فـإن المحاط لا شك أنه يلاقي ببسيـطِه بَسيط المحيط إلا أنا اختلفنـا في أن بسيط المحاط به هل يسمى مكاناً أم لا فالشيخ منع من هذه التـسمية بناء على اتفاق الكـل على أن الجسم الواحـد ليس له إلاّ مكان واحد فـدل هذا على أنهم لا يسمون سطح الجسم المحاط به مكاناً.

وإذ قـد ظهـر فسـاد هـذا القِسْم بقي أن يكـون المكـان هــو «السـطح الحاوي» لأن الصفات الأربع موجودة فيه فـالجسم يحصل فيـه ولا يَسع غيـره معه ويفارِق بالحركة ويقبل المنتقلات فهذا هو المذهب الحقُّ في المكان.

الفصل الثاني والعشرون في أقسام المكان

إن المكان قد يكون سَطْحاً واحداً وقد يتَّفق أن يكون عِدَّة سطُوح يلتئم منها مَكانٌ واحد كما للماء في النهر فـإن مكانـه مُركَّب من سـطحين أحدهمـا

---

(١) في نسخة الفلك الأقصى.

سطح الأرض الذي تحته والآخر سطح الهواء الذي فوقه.

وقد يتفق أن يكون بعضُ هذه السطوح متحركاً بعضُها ساكناً كما إذا كانت الحجارة موضوعة على الأرض والماء يجري عليها.

وقد يتفق أن يكون المحيط متحركاً والمُحاط به ساكناً كالحال في الأرض والفلك.

وقد يكون المحيط والمحاط به متحركين مُتخالفَي الجهة كما في كثير من السماويات.فهذه جملة ما نقوله في المكان والكلام في الجهات مناسب لهذا الموضع فلنتكَلَّم فيه.

الفصل الثالث والعشرون في تعقب ما يقال إن جِهات الأجسام ست[1]

لما ثبت امتناع ذهاب الأبعاد إلى غير النهاية وجب أن يكون لكل بُعْدٍ مُستقيم نهايتان وافترضت لمابينهما جِهتَان إلى كلٍّ نهايةٍ جهة. والمشْهور أنَّ للخطَ جِهتَين وللسَّطح أربعاً وللجِسْم ستاً. وقولهم في الخط صحيح وفي سائر ذلك نظر أما السَّطح فإن كان مَرَبَّعاًواعتبرت نهاياته التي هي الخطوط دون النقط فكانت أربعة وإن اعتبر جميع أنواع التناهي حتى النقط صارت الجهات ثمانية وإن كان مُسدَّساً أو مسبَّعاً أو غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة. وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل إلا واحدة.وأما بالقوة فجهاتها غير متناهية، إذ لا نقطة أوْلَى بها من غيرها والحال في الجسم كالحال في السطح وسبب اشتهار هذه المقدمة أمْرَان أمرٌ عامي وأمْر خاصي[2].

أما الأمْر العامي[3] فهو أن الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدَان وظَهْر

---

(١) قارن: الشفاء ـ السماع الطبيعي بتحقيق سعيد زايد ـ ص ٢٤٦ ـ ٢٥٨.

(٢) في نسخة رأي عاميّ ورأي خاصّي.

(٣) يقول ابن سينا في المرجع المذكور:

«وأما السبب في اشتهار هذه المقدمة، وهو أن لكل جسم ست جهات، فأمران: أحدهما رأي عامي، والآخر اعتبار خاصي. فالذي سببه رأي عامي، فهو أنه لما سبق إلى أوهام =

وبَطْن ورأس وقدم فالجهة القَوِية التي منها ابتداء الحركة سمُّوها باليمين واليسار ما يقابلها والفَوْق في الإنسان ما يلي رَأسه والأسفل ما يلي رِجْله وفي سائر الحيوانات الفَوْق ما يلي ظهورها والأسفل ما يلي بطونها والقدام ما إليه حركاتها بالطبع وهناك حاسَّة الإبصار، والخَلْف ما يقابِلُه ولما لم يكن عندهم جهة غير هذه جعلوا في الإنسان طوله من رأسه إلى قدمه وعرضه من يمينه إلى يساره وعمقُه من قُدّامه إلى خَلْفه. ولما لم تكن الأسماء إلا لهذه وقفَت الأوهام على هذا المبلغ.

وأما الأمر الخاصي فهو أن الأجسام يمكن أن توجد فيها أبعادٌ ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولا يجوز غيرها ولكل خط من الخطوط المتقاطعة طرفان فتكون الأطراف سِتة فتكون الجهات ستاًولكن إنما تكون هذه المقاطعات ثلاثاً لا غير إذا فُرِض امتدادٌ واحد وجعل ذلك أصلاً من غير أن يكون ذلك بالطَّبع فحينئذ يعرض عليه الخطان الآخران بالقوائم ولو فرض بدل ذلك الامتداد امتدادٌ آخر مما ليس موازياً له لوقعت ثلاثة خطوط أخرى متقاطعة على قوائم غير ذلك بالعدَد ووقَعت جهات غير تلك بالعدد.

واعلم أن هذه الجهات غير متخالفة بالماهية حتى تكُونَ في كل جِسْم جهة هي بعينها اليمين وأُخرى هي اليسار.و إنما تميز ذلك في الحيوان بسبب

= العامة أن الحيوان وخصوصاً الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم، وكان له يمين ويسار. . . وكان له فوق وأسفل. . الخ». «الاعتبار الخاصي، هو أن الأجسام يوجد فيها إمكان وقوع مقاطعات ثلاث على قوائم ولا يجوز غيرها، وتنتهي كل مقاطعة إلى طرفي الخط الذي عليه المقاطعة فتكون ستة أطراف فتكون ست جهات. الخ».

ويقول أبو البقاء في «الكليات»:

والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لأن الجهة طرف الامتداد، ويمكن أن يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية فيكون كل طرف منها جهة. فالحكم بأن الجهات ست شهور عامي وليس بحق عند الخاص. فإن الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، ولكل بُعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست. فهذا الاعتبار يشتمل على الاعتبار المشهور مع زيادة هي تقاطع الأبعاد على زوايا قوائم. ولا شك أن قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات فتكون غير متناهية لإمكان أن يفرض في جسم واحد امتدادات غير متناهية. هكذا حققه بعض الفضلاء» (الكليات ٢/١٦٦).

أن الجانب الأقوى لما خالف مقابله فبسبب ذلك صار اليمين مخالفاً لليسار وكذلك القول في سائر الجهات إلا الفَوْق والسفل فإن اختلافهما قد يكون بالعرض وقد يكون بالطبع أما بالعرض فعلى ما يتفق وضعه فكل جانب يلي الأرض من الجسم فهو الجهة السافلة وما يقابله فهو الفَوْق.

ثم إن الأرض عندما تكون حاصلة في حيِّزها الطبيعي امتنع أن يقال إن لها جهة تلي الأرض فمن هذا الوجه يُحتمل أن يقال إنه لا جهة لها إلا الفوق إن عُني بالجهة ما يلي نهاية الشيء لأن نهاية الأرض سَطْح وسطْحها يلي السماء.

أما إذا كانت الجِهَة لا تقتضي النسبة إلى سَطْح بل إلى كل طَرَف كبُعد مُفترض للجسم فتكون حينئذ للبعد المفترض في الأرض جِهَة عند مركز كُرَتِه الذي هو مَرْكَز الكُل وجِهَة أُخرى عند سطحه لكنه لا تكون جهة العلو كجهة السفل لأن جهة العلو سَطْح موجود بالفعل وجهة السفل نقطة موجودة بالقوة لكنه يحتمل أيضاً أن يُقال جِهَة الفوق للأرض هي طرف البعد المتصل بالمركز والسطح وهو نُقْطة وعلى هذا لا تكون الجِهَتان بالفعل بل يكون وكل واحد منهما بالقوة. لكنا قد بيَّنا أن أحد أسباب انقسام المتصل المُسَامتة والمحاذاة فإذا حصَل الأفق للأَرْض بالفعل لوجود قائم عليها حصَل ذلك البُعْد بالفعل وحصَلت النقطتان اللتان هما الجهتان بالفعل.

فإن قيل لَوْ لم يكن للأرض عُلُو إلا السَّماء لوجب أن يكون لها عُلُو لكن العلو عُلُوّ بالقياس إلى السفل فيكون لها سفل لكن السفل لا يتعيَّن إلا بتعيُّن بُعْد والبُعْد لا يتعين لوجود السماء بل لأجل قائم يجعل الأرض أُفقاً فيلزم أن يتعيَّن العلو بوجود السماء وإن لا يتعين هذا خُلْفِ فنقول العلوّ يراد به ما يقابل السفل ويراد به ما يلي جهة السماء كما أن الخَفيف يراد به ما يقابل الثقيل ويراد به ما يُريد الوصول إلى سَطْح الفَلَك واحد العلوَّين مقول بالقياس إلى السفل وكذلك أحد الخفيفين مقول بالقياس إلى الثقيل.

وأما المعنى الثاني فمعقول بنفسه لا يحوِّج تعقُّله إلى اعتبار وجود ما

يقابله فلِلأرض بالقياس إلى السماء وحدها جِهة عُلو ولها بالقياس إلى غاية البعد التي هي مَركزها علو ولما تغاير المعنيان اندفعَ الخُلْف.

واعلم أن الفَوْق والسفل بالطبع يوجدان للنبات والحيوان فإن للنبات جهة أغصان وجِهَة أصول واحدهما بالطبع فوق والآخر بالطبع لكن يَعرض أن يصير العلو أسفل والسفل أعلى ويكون الفوق مع ذلك حافظاً للطبيعة الفوقية وكذلك السفل وأما القُدَّام والخلف فهما حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون وأما غير الحيوان فإنما تَعْرض له هاتان الجهتان عند الحرَكة فإن الجهة التي إليها الحركة تكون قُدَّام والتي عنها الحركة تكون خَلْف ومتى تغيَّرت الحركة تغير القُدّام والخلف ولا كذلك الحيوان فإن قُدامه وخلفه متعينان بالطبع. واعلم أن غير الحيوان تارة يكون قُدامه وفَوْقه واحداً وذلك عندما يتحرك إلى الفَوق وتارة يتخَالفان وذلك إذا كانت حركته لا إلى الوسَط ولا عنه بل مُعترِضة بينهما.

الفصل الرابع والعشرون في كيفية تحدُّد الجهات[1]

الجهة التي يقصدها المتحرك وتتناولها الإشارة فلا بد وأن تكون أمراً موجوداً.

فإن قيل أليس أن المتغير من السواد إلى البياض يقصد البياض وهو غير مَوجود فنقول المتغيِّر يقصد تحصيل ما إليه التغير والمنتقل لا يقصد تحصيل نفس الجهة بل الوصول إليها فثَبت أن الجهة أمر وجودي مشار إليها وظاهر أنها لَيْست من الأمور المجردة عن الوضع والإشارة وإلا لما كانت الحركة والإشارة إليها فنقول وجب أن تكون الجهة غير منقسمة في امتداد مأخذ الإشارة وإلا كُنا إذا فرضنا وصول المتحرك إلى بعض المفاصِل المفترَضة فيها لم يقف فلا يَخْلو ما أن يقال إنه يتحرك إلى الجهة أو عن الجهة فإن كان يتحرك إلى الجهة فالجهة وراء ذلك المفصل وإن تحرك عن الجهة فالجهة ذلك المفصل

(١) قارن: الشفاء (السماع الطبيعي) ص ٢٥١ ـ ٢٥٨.

وما بعد ذلك فليس من الجهة فإذاً الجهة حدٌّ غير منقسم.

ولما ثبت لنا أنَّ الأبعاد متناهية وجب أن يكون لكل امتداد مستقيم ويحصل طَرَفان فنقول هذه الأبعاد الواقعة المتحدة لا بُدَّ لها من محدِّد ولا بد وأن يكون جسماً فلا يخلو إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد فإن كان واحداً فلا يخلو إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد فإن كان واحداً فلا يخلو إما أن يكون مستديراً أو غير مستدير وباطل أن لا يكون مستديراً لأن محدد الجهات لا بد وأن يكون بسيطاً على ما ستعرف. والبَسيط شَكْله الكرة على ما سَتَعرف. فإذاً إن لم يكن مستديراً لَم يكن على شَكْله الطبيعي وكل ما لا يكون على شكله الطبيعي أمكن أن يعود إلى شكله الطبيعي عند زوال القاسر وذلك إنما يكون بتغير الشكل والمقدار الذي لا يخلو عن حركات مكانية فيكون المحدد للجهات قابلاً للحركة المكانية وكل حركة مكانية فعن جهة إلى جهة فإذاً الجهات متحددة قبل وجود المحدد هذا خلف فإذاً ذلك الجسم يجب أن يكون مستديراً. وذلك المستدير إما أن يحدَّد بمركَزه أو بمُحيطه فإن كان يحدد بمركزه تحدد غاية القرب منه ولم يتحدد غاية البعد عنه.

فبقي أن يكُون تحدُّده بمحيط فلا يخلو إما أن يتحدد الجهتان بحَدَّين يفترضان عليه أما على سطحه الداخل أو الخارج وأما بحدَّين لا يفترضان عليه والأول باطل لأنه جسم بسيط فالنقط المفترضة فيه متشابهة فلا تتحدد بها الجهات المختلفة بالنوع ولأنه كان يجب أن يكون عدد الجهات المختلفة بالنوع بحسب عدد النقط المفترضة فيه فإذاً الجهات إنما تتحدَّد بالجسم المستدير بسبب أنه يتحدد إحدى الجهتين لمحيطه هو غاية القرب بالمحيط والأخرى بمركزه الذي هو غاية البعد عنه وذلك هو الحق.

وأما إن كان المحدِّد أكثر من واحد فإن كانت مُتَّفقة في النوع امتنع أن تكون الحُدود المفترضة فيها المتشابهة بالنوع عِلّة للجهات المختلفات بالنوع وإن كانت مختلفة في النوع كانت أكثر من واحد فإن كانت أكثر من اثنين لزم أن يكون عدد الجهات على حَسب عدد تلك الأجسام.

وإن كانت اثنين فلا يخلو إما أن يكون اختلاف الجهتين لاختلاف تَبْيِنك الطبيعتين من غير اعتبار وَضعٍ خاص لهما أو مع اعتبار وَضْعٍ خاص لهما. والأول باطل لأن إحدى الجهتين إذا تعيَّنت تعيَّنت الأخرى وامتنع زوالها ولو لم يعتبر في مخالفتها إلا تانك الطبيعتان دُون الوضعين وَجَب أن تكون الجهتان متضادتين كيف كان وضع أحدهما من الآخر وبعده منه وكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين إلى مسافة البعد من الأول وليس الأمر كذلك بل إذا تعيَّنت إحدى الجهتين تعيَّنت الأخرى ولم تنتقل إليه البتة.

فبقي أن يكون من جملة الشروط وضْع محدود فإن لم يكن الواحد منهما محيطاً بالآخر بل فرض على جانب منه فلا يخلو إما أن يكُون طالباً لذلك الجانب بعينه أو طالباً لأيِّ جانب يكون بُعدُه من آخر ذلك البُعْد. والأول يوجب أن يكون ذلك الجانب متميزاً في نفسه عن سائر الجوانب إذ لو كان تميزه عن غيره بسبب ذلك الجسم لكان حيثُ يحصل ذلك الجسم وجب أن يكون حال ذلك الحيث كحال الحيث الأول.

وأما الثاني فيُوجب أن يكون ذلك البعد المتساوي من كل الجوانب متحدداً لا محالة بمُحيطٍ لما قد ثبت أنه لا يتحدَّد بالخلاء وقد فرض ذلك الجسم غير مُحيط فظهر أن اختصاصه بذلك الوَضْع ليس لذاته وأنه جائز المفارقة عنه فإذاً ذلك الوضع متميِّز قبل حُصول ذلك الجسم فيه فلا يكون ذلك الجسم سبباً لتحدُّده. فظهر أنه لا يمكن أن يتحدَّد الجهات إلا على سبيل المُحيط والمُحاط به وثبت أن المحيط كافٍ لتحديد الطرَفين لأنه يتحصل غاية القرب منه وغاية البعد عنه. وأما المحاط به فإنه وإن تحدد به غاية القرب لكن لا يتحدد به غاية البعد عنه. فهذه جُملة الفصول التي عقدناها في بيان الكَمّ وأحكامه وخواصه وأقسامه وبالله التوفيق.

الفن الثاني في الكيف[1]

والكَلام فيه يشتمل على مقدِّمة وأربعة أقسام. أما المقدمة فمشتملة على فصلين.

---

(١) الكيف أحد المقولات العشرة التي تعود إلى أرسطو، إذ يقول في قسم المقولات من منطقه: «وأسمي بالكيفية تلك التي لها يقال في الأشخاص: كيف هي؟» ويقسمها إلى أجناس مختلفة: إحداها: الكيفية التي تسمى ملكة وحالاً. والثانية: وهي ما تقول في الشيء أنه له قوة طبيعية أو لا قوة له طبيعية مثل قولنا مصحح ومِمْراض. . والثالثة: ما يقال لها كيفيات انفعالية وانفعالات، كالطعوم والملموسات والألوان. . . والرابعة: الشكل والخلقة الموجودان في واحد واحد من الأشياء والاستقامة والانحناء وما يشبه هذا» (راجع منطق أرسطو بتحقيق بدوي ١/٥٥ ـ ٥٨. وتلخيص منطق أرسطو لابن رشد بتحقيق جيرار جهامي ١/٤٧ ـ ٥٠ وتلخيص المقولات لابن رشد أيضاً بتحقيق الدكتور محمود قاسم ص ١٢٠ ـ ١٢٦).

أما تعريف الكيف عند الفلاسفة المسلمين فيتشابه مع التعريف الأرسطي عند البعض ويختلف عند الآخرين؛

١ ـ فالكندي يعرفها «بأنها كل شيء يقع تحت جواب: كيف؟ أعني: هيئات الأشياء أحوالها والألوان والطعوم والروائح والملموسات كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والأخلاق والعوارض النفس كالفزع والخجل ونحو ذلك» (رسالة الحدود والرسوم ـ ضمن المصطلح الفلسفي ص ٢١٨).

٢ ـ وابن سينا يعرف الكيف في «النجاة» بأنه «كل هيئة قارَّة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبار يكون به ذا جزء، مثل البياض والسواد. . . الخ» (ص ١١٦). وكذا عرَّفه أبو حامد الغزالي في «معيار العلم» ص ٣١٩.

٣ ـ ويعرفه الآمدي في «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»: بأنه عبارة عن هيئة قارَّة للجوهر لا يوجب تعقلها تعقُّل أمر خارج عنها وعن حاملها ولا يوجب قسمة ولا نسبة في=

الفصل الأول في رَسْمه

المشْهور أنه «هيئةٌ لا يُوجب تصوُّرُها تصوُّرَ شيءٍ خارجٍ عَنْها وعن حامِلها ولا تَقْتَضي قِسْمةً ولا نِسْبةً في أجزاء حامِلها» فكونها «قارة» يميزها عن أن يفعل وأن ينفعل والزمان و «كون تصورها لا يوجب تصور غيرها» يميزها عن المضاف والأَيْن والمَتى والمِلْك وكونها «غير مقتضية قسمة» يميزها عن الكَمّ وكونها «غير مقتضية نسبة في أجزاء حاملها» يميزها عن الوضع هذا ما قيل وفيه سبعة أبحاث.

البحث الأول أن المفهوم من «أن يَفْعل» مُؤثِّريَّة الشيء في الشيء وهذان الشيئان إما أن يكونا ثابتين أو متغَيّرين أو أحدهما ثابتاً والآخر متغيراً. فإن كانا ثابتين كانت مؤثرية المؤثر في المتأثِّر أيضاً ثابتة لأن المؤثرية من لوازم الماهية المؤثِّرة ولازم الثابِت ثابتٌ وإذا كانت تلك المؤثرية ثابتةً غير متغيرة فقولنا «هيئة قارَّة» لا يفيد الاحتراز عن تلك المؤثرية الثابتة، اللهم إلا أن يقال إن المؤثر إن كان متغيراً كانت مؤثريته زائدةً على الذات وإن كان ثابتاً لم تكن المؤثرية حُكْماً زائداً على الذات، وإذا كانت مؤثرية المؤثر الثابت أمراً غير

= أجزائها وأجزاء حاملها» (المصطلح الفلسفي - ص ٣٧٤).

٤ - أما الجرجاني فالكيف عنده: «هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. فقوله «هيئة» يشمل الأعراض كلها، وقوله «قارة في الشيء» احتراز عن الهيئة الغير القارة، كالحركة والزمان والفعل والانفعال. وقوله «لا يقتضي قسمة» يُخرج الكم؛ وقوله «ولا نسبة» يخرج باقي الأعراض النسبية؛ وقوله «لذاته» ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك. (التعريفات ص ٢٤١ - ٢٤٢).

٥ - أما الإيجي فيقول عن الكيف بأنه «عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء أولياً، ولا يكون معناه معقولاً بالقياس إلى الغير وهذا رسم ناقص. وهو الغاية في الأجناس العالية ويجوز بالأمور الوجودية والعدمية بشرط أن تكون أجلى..» (المواقف ص ١٢٠ - ١٢١).

راجع أيضاً موسوعة الفلسفة لبدوي ٢/٣٣٧ - ٣٣٨، الموسوعة الفلسفية العربية ٧٠٠ - ٧٠١، المعجم الفلسفي - صليبا ٢/٢٥١ - ٢٥٤، المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية ص ١٥٦، معجم لالاند النقدي ص ٨٦٤ - ٨٦٧.

وتجدر الإشارة إلى أن الرازي لا يرتضي التعريف المشهور ويعرف الكيف بتعريف «أقرب». وهو أنه العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أولياً».

ثُبوتي فحينئذ لا يحتـاج إلى الإحتراز عنهـا في الرَّسْم ولكن ذلـك تحكُّم فإنـه ليـس بأن يكون مؤثرية المؤثر المتغير زائدة على ذاته أوْلى من أن يكون مؤثريـة المؤثر الثابت زائدة على ذاته.

البحث الثاني أن قولَنا «لا يوجب تصوُّرُها تصوُّرَ شيءٍ خارجٍ عَنْها وعن حـامِلِها» يفيـد الاحتراز عن مقـولتي «أن يفعـل وأن ينفعـل»[1] لأن تصـورهمـا يـوجب تصـور شيء خـارج عنهمـا وعن حـاملهمـا وإذا كفي هــذا القيـد في الاحتراز لم يكن إلى ذكر القارّ حاجةٌ فإن قالوا احترزنا به عن الزمـان[2] فنقول قولكم لا يقتضي قسمة في أجـزاء حاملهـا كافٍ في ذلـك لأن الزمـان يقتضي قسمة حامله وهو الحرَكة.

البحث الثالث أن الصَّوت من مقـولةِ الكَيْف وهـو هيئة غيـر قارَّة أمـا أنه من مقولة الكيف فلأنه ليس من الجَوْهر ولا من الكَمّ أيضـاً لأن الكمَّ كَمَا ثبت إما متَّصل وأما مُنْفصل، والمتَّصل إن كان غَيـر قارٍّ فهـو الزمـان وإن كان قـارّاً فليس بصَوْت ولا أيضاً من المضاف والأين والمَتى والمِلْك والفِعل والإنفعـال لأنـه ليس هو نفس الحـركة على مـا هو متفق عليـه بين أهـل التحقيق ومقـرر بالبراهين التي سيأتي ذكرها ولا مقولة سوى هـذه المعدودة فـإذاً الصوت ليس داخلاً في شيء منها فلا بد وأن يكون من الكَيْـف، وأمّا أنَّـه ليـس بقارٌّ الـوجود فلأن المعنى من قارِّ الوجود ما تكون الأجزاء المفترضة فيه توجد في آنٍ واحدٍ ومَعْلوم أن الصَّـوْت ليس كذلـك وهذا بيِّن بنفسـه ولأن الصوت معلولُ تمـوُّج الهواء والتموُّج حركَةٌ فالصوت معلول الحركة والحـركة غيـر قارَّة ومعلول غيـر القـار يجب أن لا يكون قـاراً. فثبت أن الصوت غَيْـرُ قـارٍّ مـع أنـه من الكيف فثبت أنه لا يجوز اشتراط القارّ في حد الكيف.

البحث الـرابع أن الـوحدة عـرَضٌ قارٌّ ولا يـوجب تصورهـا تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تَقْتَضي قِسْمة ولا نِسْبة في أجزاء حاملهـا وكذلـك

---

(١) أي مقولتي: الفعل والإنفعـال. من المقولات العشر.

(٢) باعتبار أن الزمان غير قارّ.

النقطة فلئن قلتم المعقول من النقطة إنها نهاية الخطّ وذلك لا يُعقل إلا عند تعقّل الخط، والوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام وهو لا يعقل إلا عند تعقل الانقسام فإذاً تصورهما يوجب تصور غيرهما فلا جرَم لم يندرجا تحت الرسم المذكور. فنقول إن كنتم تعتبرون في الكيف أنه لا يلزم من تصوره تصور غيره مطلقاً فلعل أكثر أنواع الكيف ليس كذلك.لأنه لا يمكننا أن نتصور الانحناء والاستقامة إلا في مقدار وإن كنتم لا تشترطون فيه ذلك بل المعتبر أن لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فأماما يلزم من تصوره تصور محله أو تصور ما يوجد في محله فهو من الكَيْف فالوحدة والنقطة من الكيف لأن الوحدة لا يلزم من تصورها إلا تصور محلها أو تصور حالٍ من أحوال محلها وكذلك القول في النقطة فقد توجَّه الإشكال.

البحث الخامس أن الإدراك والعِلم والقُدْرة والشَّهْوة والغَضَب وجميع الأخلاق لا يمكن تعقلها إلا ويكون تصورها موجباً لتصور متعلقاتها أعني: المدرَك والمعلُوم والمقدُور والمشتَهي والمغْضُوب عليه.

فإن قيل إنه وإن لزم من تصور هذه الكيفيات تصور متعلقاتها ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها فإنا قد نعقل حقيقة العلم أولاً ثم بعد ذلك نعلم أنه لا بد له من متعلق.وأما النسب والإضافات فلا بد وأن يعقل المنسوب والمنسوب إليه أوّلاً حتى يصير تعقلهما سبباً لتعقل تلك الأمور النسبية.فالحاصل أن الكيفية يتقدم تعقُّلها على تعقل ما هي منتسبة إليها والإضافات تعقلها متأخر عن تعقل مَعْروضاتها فظهر الفَرْق فنقول هذا الفرق وإن كان صحيحاً في الحقيقة إلا أن العبارة التي ذكرتمُوها لا تفيد ذلك المعنى لأن حاصِلَه راجع إلى أن الكيف هو الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره. اللهمّ إلا أن يُقْرأ هكذا «ما لا يوجب تصوُّرَهُ تصوُّرُ غيرِه» ويكون إعراب الأول نصباً وإعراب الثاني رفعاً وحينئذ لا تكون هذه القراءة ملائمة لتمام الرسم.

البحث السادس هَبْ أنا حملنا قولكم ما لا يوجب تصوره تصور غيره على أنه ما لا يكون تصوره معلولاً لتصور غيره فمع ذلك كيف يطَّرِدُ ذلك

الرسْم في الأشكال نحو التثليث والتربيع وخواص الأعداد كالكعبية والجَذْرية. فإن التربيع عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة الحدود الأربعة بالسَّطح ومعلوم أنه ما لم يتقدم العلم بالحدود الأربعة المحيطة بالسطح لا يحصل العلم بتلك الهيئة-فإذاً العلم بتلك الهيئة لا يحصل إلا بعد العلم بأمورٍ اخر مع إنكم جعلتم تلك الهيئة من الكيف وهكذا القول في خواص الأعداد فيكون تصورها كتصور غيرها كما ترى.

البحث السابع أن هذا الرسم مشتمل على عدة ألفاظ منها: الهَيْئة وهي مقولة بالاشتراك على خمسة أُمور: فيقال هَيئة الوجود، ويقال هيئةُ الإستقلال والإستقرار، ويقال هيئة الجوْهرية والعرَضية، ويقال هيئة الجُلوس والإضطجاع، ويقال هيئة التأثير والتأثُّر. ومعلوم أن استعمال تلك اللفظة في هذه المواضع لا يمكن أن يكون إلا بالاشتراك الصَرّف ومثل هذه الألفاظ مجتنب عنه في الرسوم.

ومنها القارّ وقد بينا أنه لا يمكن اعتبار ذلك.

ومنهاقوله «لا يوجب تصوُّرها تصوُّرَ شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها» ولا فرق بين هذا وبين أن يقال الكيف هو الذي لا يكون كَماً ولا وضعاً ولا سائر الأعراض النسبية. ومعلوم أنه لو صرَّح بذلك لم يكن تعريفاً يعتدُّ به فإنه لو صح أن يقال الكيف ما ليس بكم ولا وضع ولا متى صحَّ مثل ذلك في سائر الأقسام بل ذلك أوْلى لأن الأمور النسبية لا تُعْرف إلا بَعْد مَعْرُوضاتها التي هي في الكيفيات وسيأتي الجواب عن هذا الشك فهذه المباحث لا بد من معرفتها في هذا الرسم.

ولعل الأقرب أن يقال: «الكيفُ هو العرَض الذي لا يَتوقَّف تصوُّره على تصورِ غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاءً أوَّلياً، فقولنا «العرض» يميزه عن الباري تعالى وعن الجوهر وقولنا «الذي لا يتوقَّف تصورُه على تصور غيره» يميزه عن الأُمور النسبية فإن تصوراتها متوقفة على تصور أمور أُخر. وأما الكيفيات فإنه وإن لزم من تصوراتها تصور غيرها لكن لا على

أن تصوراتها معلولَة لتصورات غيرها بل على أن تصوراتِها عِلَّةٌ لتصورات غيرها. وستَعرف الفرق بين الأمرين في باب العلة والمعلول ويدخل فيه الصوت فإن تصوره لا يتوقف على تصور غيره. وقولنا «لا يقتضي القسمة واللاقسمة» يميِّزه عن الكم فإنه يقتضي القسمة ويميزه عن الوحدة والنقطة فإنهما يقتضيان اللاقسمة. وقولنا «اقتضاءً أوَّلياً» احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فإنه لذاته يمتنع من الانقسام ولكن ذلك الاقتضاء ليس بأولي بل بواسطة وحدة المعلوم.

واعلم أن الأَجناس العالية[1] لا يمكن أن نَذْكر لها حداً أوْ رَسْماً تاماً كما علمت بل الممكن ذكر رَسْم ناقص. ثم المذكور في ذلك الرسم الناقص تارة أمورٌ سلبية وتارة أمورٌ ثبوتية. ولكن يجب أن تكون تلك القيود أعْرَف من المعرَّف ثم من المعلوم أن طبائع الأجناس العالية أُمورٌ خفية فإذا قيل الكَيْف ما لا يكون جوهراً ولا كَماً ولا أيْناً ولا متى كان المذكور سلب أمور ليست هي أعرف مما حاولنا تعريفه فلا جرم لم يكن تعريفاً صحيحاً وأما إذا اعتبرنا العرَضية وهي عبارة عن الحلول في المحل المتقوم بذاته واعتبرنا أن لا يتوقف تصوره على تصور الغير واعتبرنا أن لا تكون علة الانقسام واللاانقسام كانت هذه السلوب سلوباً جلية ظاهرة ومتى كان كذلك كان ما حاولناه من ذلك الرسم الناقص حاصلاً فهذا ما عندي في هذا الرسم.

الفصل الثاني في تقسيم الكيف إلى أنواعه الأربعة[2]

اتفقوا على أن الكيفية جنس لأربعة أنواع.

الأول الكَيفيات المحسوسة فإن كانت ثابتة راسخة سميت «إنفعاليات» وإن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل سميت «انفعالات».

الثاني الكيفيات المختصة بذوات الأنفس فإن كانت ثابتة راسخة سمِّيت

---

(١) الأجناس العالية، هي المقولات العشر، والرازي يرى أنها من اللامعرَّفات كما سبق في أول كتابه.

(٢) سبقت الإشارة إليها في ذكر الكيف عند أرسطو.. انظر المراجع المذكورة آنفاً.

ملكَة وإن كانت سريعة الزوال كغَضب الحليم سُمِّيت «حَالات».

الثالث الاستعداد الشديد إما نحو الإنفعال ويسمى «لا قوةً» ووهْناً طبيعياً وإما نحو اللاانفعال ويسمى «قوة».

الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالتربيع والتثليث والاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وذكروا في بيان انحصار جنس الكيفية في هذه الأنواع الأربعة طُرُقاً أربعة.

الأول وهو أجْوَدُها[١] أن يقال الكيفيات إما أن تكون مختصة بالكمية أو لا تكون فالأولى مثل الاستدارة والتربيع والزوجية والفردية والثانية[٢] إما أن تكون محسوسة أو لا تكون.والمحسوسة هي المسماة بالإنفعاليات والإنفعالات.وإن لم تكن محسوسة فإما أن تكون استعداداً نحو الكمال أو تكون نفس الكمال فالأولى هي المسماة بالقوة واللاقوة والثانية هي المسماة[٣] بالحال والملكة.فإن قيل خواص الأدوية ما اندرجت تحت هذه الأقسام فنقول إنها صور مقومة لنوعيات تلك المركبات والصور جواهر لا أعراض.

واعلم أنا لما قلنا الكيفية التي لا تكون مختصة بالكمية ولا تكون

---

(١) قاله ابن سينا في النجاة وعبارته هكذا:

الكيف «إما أن يكون مختصاً بالكم، من جهة ما هو كم، كالتربيع بالسطح والاستقامة بالخط والفردية بالعدد، وإما أن لا يكون مختصاً به. وغير المختص به إما أن يكون محسوساً ينفعل عنه الحواس ويوجد بانفعاله الممتزجات، فالراسخ فيه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل تسمى كيفيات انفعالية، وسريع الزوال منه وإن كان كيفية بالحقيقة فلا تسمى كيفية، بل انفعالات، لسرعة استبدالها، مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل. ومنها ما لا تكون محسوسة وهذا إما أن يكون استعدادات إنما تتصور في النفس، بالقياس إلى كمالات. فإن كان استعداداً للمقاومة وإباء للإنفعال، سُمي قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة، وإن كان استعداداً لسرعة الإذعان والانفعال، سمِّي لا قوة طبيعية، مثل المحراضية واللين. وإما أن يكون في أنفسها كمالات، لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى، وتكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها، فما كان ثابتاً سمي ملكه، مثل العلم والصحة، وما كان سريع الزوال سمي حالاً، مثل غضب الحليم ومرض المصحاح، وفرق بين الصحة والمصحاحية فإن المصحاح قد لا يكون صحيحاً، والممراض قد يكون صحيحاً» (ص ١١٧).

(٢) في نسخة: والتي لا تكون.

(٣) في الأصل: المسمات.

محسوسة إما أن تكون استعداداً أو تكون كمالاً وادعينا أن الكمال هو الحال والملكة وفسرنا الحال والملكة بالكيفية النفسانية. فكأنا ادَّعينا أن الكيفية التي لا تكون مختصة بالكمية ولا تكون محسوسة إذا لم تكن حقيقتها كونها استعداداً لأمر فهي نفس الكيفية النفسانية. وهذه دعوى لا دليل عليها إذ من الجائز وجودُ كيفيات جسمانية لا تكون مختصة بالكميات ولا تكون محسوسة ولا تكون مختصة بذوات الأنفس ولا تكون ماهيَّتها نفس الإستعداد. وإذا كان ذلك محتملاً فالجزم بأن ما يكون كمالاً لا بد وأن تكون كيفية نفسانية دعوى لا دليل عليها.

الثاني قال الشيخ: الكيفية إما أن تكون بحيث تصدر عنها أفعال على نحو التشبيه أوْلا على نحو التشبيه فالأول مثل الحار يَجعل غيَره حاراً والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسْمه التحريك وليس ذلك ثقلاً. أقول هذا تصريح بإخراج الثقل والخفة عن الكيفيات المحسوسة. ثم إنه عند شُروعه في بيان الكيفيات المحسوسة نَصَّ على أن الثقَل والخِفة من هذا الباب إذ ليسا من الكم ولا من مقولة أخرى ولا يمكن إدخالهما في سائر الأنواع الثلاثة من هذه المقولة فتعين إدخالهما تحت هذا النوع. وهذا كما تراه مناقضة. ولنرجع إلى حيث فارقناه. وأما التي لا تكون كذلك فإما أن تكون متعلقة بالكم من حيث هو كم أو لا تكون والتي لا تكون فإما أن تكون الأجسام من حيث هي طبيعية أو من حيث هي نفسانية فالتي تفعل مثل نفسها تسمى كيفيات انفعاليات أو انفعالات، والتي تتعلق بالكم فهي الأشكال وغيرها، والتي للأجسام من حيث هي طبيعية فهي القوة الفعلية والانفعالية والتي تختص بذوات الأنفس فهي الحال والملكة.

الثالث الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا تكون، والتي لا تكون فإما أن تتعلق بالكمية أو لا تكون والتي لا تتعلق فإما أن تكون هويتها استعداداً أو هويتها فعلاً، فالأول هو الحال والملكة والثاني الكيفيات المختصة بالكميات والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات.

الرابع الكَيفية إما أن تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات

والانفعالات وإما أن لا تكون كذلك وحينئذ إما أن لا تتعلق بالأجسام وهي الحال والملكة أو تتعلق وذلك التعلق إما من حيث كَمِّيتها وهي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة. وعلى هذا التقسيم تضييع الكيفيات المختصة بالأعداد.وهذه الطرق الثلاثة مذكورة في «الشفاء» وكلها ضعيفة(١). القسم الأول في الكيفيات المحسوسة وهي المسماة «بالانفعاليات والانفعالات» وفيه خمسة أبواب.

الباب الأول في أمور كلية لهذاالقسم
وفيه أربعة فصول

الفصل الأول فيما سمي لأجله هذا النوع بالانفعاليات والانفعالات

أعلم أن الكيفيات المحسوسة إن كانت ثابتة سُمِّيت انفعاليات وإن كانت غير ثابتة سُميت انفعالات.والفرق بينهما في أمرٍ عرضي مفارق. وإنما سميت الثابتة بالانفعاليات لعلتين إحداهما لانفعالِ الحواس عنها ثم نحن نُبين أمرَين: إما أن نعتبر في ذلك أن يكون الإحساس بها إحساساً أولياً أو لا نعتبر ذلك.فإن اعتبرناه لزمنا أمران: أحدهما أن الشيخ نَصّ في فصل «الأُسطُقسّات» من «الكَوْن والفَساد» من طبيعيات «الشفاء» أنّ الثقل والخفة مما لا يُحسّ بهما إحساساً أوَّلياً فوجب إخراجهما عن هذا القسم. لكنه نص في كتاب «المقولات» من منطق «الشفاء» على أنهما من هذا القِسْم. وثانيهما أنه يلزم خُروج الألوان عن هذا القسم لأنها لا تحس إلا بواسطة الضَّوء والضوء هو المحسوس أولاً وبالذات. ويمكن أن يجابَ عنه بأن الضَّوء شرط كون اللون موجوداً بالفعل لا شرط كونه محسوساً بعد وُجوده.ولما لم يكُن اللون تابعاً للضوء في كونه محسوساً لم يخرج عما قلناه وإن كان وجوده تابعاً لهُ. هذا إذا اعتبرنا في هذا القسم أن يكون محسوساً أولاً.وأما إن لم نعتبر ذلك دخلت المحسوسات الثابتة فيه وذلك كالأشكال والحرَكات والسُّكُونات

---

(١) يرى صاحب «المواقف» أن طريق حصرها في هذه الأربعة «المحسوسة والنفسانية والمختصة. بالكميات والاستعدادات» هو الاستقراء، ورد الوجوه الأربعة التي ذكرها ابن سينا...» (ص ١٢١).

وغيرها. العِلَّة الثانية أنْ حُدوثها تابع لانفعالات موادها مِثل الصُّفْرة التابعة لسُوء المزاج الحار المستحكم في الكَبِد، وإن لم يكن حُدُوثها لأجل الانفعالات ولكن من شَأن تلك الحقيقة أن توجد عند الانفعالات أيضاً. فإن الحرارة النارية وإن لم يكن حصولها في النار بالانفعال ولكن من شأن الحرارة من حيث هي حرارة أن تحدُث أيضاً بالانفعال في مادَّة واحدة. وحلاوة العسل وإن لم تحصل في العسل على سبيل انفعال من العَسَل ولكنها إنما حدثت على سبيل انفعال في أمور تكونت عسلاً فانفعلت انفعالاً فصارت لأجل ذلك حُلْوة وأما الكَيْفيات الغَيْر المستقِرَّة فهي وإن كانت انفعالية لأجل العِلتين المذكورتين ولكنها لِقَصر مُدَّتها وسُرْعة زَوَالِها منعَت اسْمَ جِنْسها واقتُصِر في تسميَّتها على اسم انفعالاتها.

الفصل الثاني في خاصَّية هذا النوع

قيل الخاصية المساوية التي تُعمّ أنها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى فإن الحارّ يجعل غيره حاراً والبارد يجعل غيره بارداً والأسود يقرر شبحه في العين وهذه الخاصية بالحقيقة غير عامة لوَجْهين: أما أولاً فلأن الثقل والخفة من هذا النوع وهما لا يفعلان مثل نفسيهما. وأما ثانياً فلأن الشيخ يقول في فصل «الاسطقسات» من طبيعيات «الشفاء» في بيان أنه لم سميت الرطوبة واليبوسة كيفتين منفعلتين؟ زعم أنه لم يثبت بالبرهان أن الرّطب يجعل غيره رطباً واليابس يجعل غيره يابساً، فعلى هذا هاتان الكيفيتان لا تُفيدان مثل نفسيهما.

الفصل الثالث في الرد على من زَعم أن كيفيات الأجسام نفس أشكالها

زعم بعض القدماء[1] أن الكيفيات المحسوسة لا حَقيقة لها في نفسها

(١) هو مذهب ديمقريطس الذي يفسر الإحساس بانبعاث ذرات دقيقة من الأشياء بسبب الحركة الشديدة والحرارة، هي أشباه وصور لها حاملة خصائصها فتنفذ في مسام الجسم فتلاقي وتلامس الذرات المستديرة أي الذرات النفسية المجتمعة في مراكز الإحساس، ومن هذه =

بـل هي إنفعالات تَعْـرِضُ للحـواس فقط فقيـل لهم ولـولا اختصـاص المُلوَّن بكيفيـة مخصوصـة لا توجـد في غيره وإلا لم يكن انفعـال الحس عن الملون أوْلى من انفعاله عن الشفاف فأجابوا بـأن قالـوا:ثَبَت عندنـا أن الأجسام مـركبة من أجزاء لا تتجزأ بالفعل وإن كانت متجزئـة بالفَـرْض وهي مختلفة الأشْكـال ثم إن اختـلاف أشكالهـا واختـلاف وضعهـا وتـرتيبهـا سبب لاختـلاف الآثـار الحاصلة في الحواس المختلفة فالذي يُفرِّق البصر هو البياض والذي يَجْمعـه هو السـواد.وكذلك الطعوم فإن الذي يقطع تقطيعاً إلى عدد كثير ويكون أجـزاء صغاراً شديدة النفوذ وهـو المُحْرق الحِـرِّيف[1] والمتلاقي لـذلك التقـطيع هـو الحُلْو وكذلك القول في الروائح والحرارة والبرودة وغيرها.وبالجملة فـاختلاف الإحْسَـاسَات لاختـلاف الأشكـال والحـواس المنفعلة لا لاختـلاف الكيفيـات الفاعلة التي يَعُدُّونهـا كيفيات دون الأشكـال واحتجوا على ذلـك بأن الإنسـان الـواحد يُحسُّ جسمـاً واحداً على لَـوْنين مختلفين بحسب وقوفين مِنْـه كـطَوق الحمامة فإنه يُـرى مرةً شقـراء ومرة أرجـوانية ومـرة على لون الـذهب بحسب اختلاف المقامات واستعداد المادة بحسبها ولو كان اللون،شيئاً حقيقياً لما كان الأمر كذلك وأيضاً فالسُّكَّر في فم الصَّفراوي[2] يكـون مُـرّاً فدل ذلـك على أن اختلاف الإحساس لاختلاف المُنْفعلات.

= الملاقاة أو الملامسة أو الإصطدام يحدث الإحساس» (راجع تـاريخ الفلسفـة اليونـانية ـ كـرم ص ٣٩ والإدراك الحسي عند ابن سينا للدكتور محمد عثمان نجاتي ص ٢٢٢).

ويصور لنا ابن سينا في الشفاء ـ قسم النفس ـ هذا المذهب قائلاً.

وأمـا دميقريـطس وطائفـة من الطبيعيين فلم يجعلوا لهـذه الكيفيات وجـوداً البتــة بـل جعلوا الأشكال التي يجعلونها للأجرام التي لا تتجزأ أسباباً لاختلاف ما يتأثر في الحواس بـاختلاف تـرتيبها ووضعهـا. قالـوا: ولهذا مـا يكون الإنسـان الواحـد قد يحس لـوناً واحـداً على لونين مختلفين، بحسب وقوفين منه تختلف بذلك نسبتهما من أوضاع المرئي، كطوق الحماقة فإنها ترى مرة شقراء ومرةً أرجوانية ومرة على لون الذهب. . . الخ» (ص ٥٣ ـ ٥٤).

(١) الحِرِّيف: الشيء الذي يلذَعُ اللسان بحرارته وكذلك بَصَلٌ حِرِّيف. ولا تقل حَـرِّيف. (مختار الصحاح ص ٩٩).

(٢) الصفـراوي: هو أحـد الأمزجـة الأربعة المشهـورة عند القـدماء وهي الصفـراوي والسـوداوي والبلغمي والـدموي. وسمي بـالصفـراوي نسبـة إلى الصفـراء التي يفـرزهـا الكبـد. (راجـع المعجم الفلسفي ٢/٣٦٥ ـ ٣٦٦ ومعجم لالاند ص ١١٠٩).

ونحن نقول أما مَذهب أصْحاب الأشكال(١)فسَنُبطله في علم الكون والفساد ثم الذي يُميِّز اللَوْن عن الشكل وجوهٌ ثلاثة: الأول أن الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس باللمس فالشكل غير اللون فإن قيل لسنا نقول المحسوس هو الشكل بل المحسوس هو الهَيْئة الحاصلة في الحواس على ما صَرَّح الشيخ به في مواضع كثيرة ثم المؤثر في تلك الهَيْئة اختلاف أشكال الإجرام ومن الجائز أن يكون الشكل المخصوص يفيد لآلة البصر أثراً ولآلة اللمس أثراً آخر فنقول الآثار الحاصِلَة في الحواس أشكال أو غير أشكال فإن كانت أشكالاً وكل شكل ملموس فالأثر الحاصل في العين مَلْموس هذا خُلْف. وإن لم تكن أشكالاً فقد ثبت القول بوُجُود كيفيات وراء الأشكال فإذا جاز ذلك فأي مانع يمنع من إثباتها في الجسم الخارجي؟. ولكن لقائل أن يقول:ما ذكرتموه لا يدل على وجود الكيفية في الخارج بَلْ غايته الدلالة على بطلان استبعاد أن يكون للكيفية وجود في الخارج وذلك لا يفيد الجزم بوجودها ولكن يجب أن يُعلم أن هذا السؤال إنما يتوجه على من يسلم أن الإحساس عبارة عن انطباع صُوَر المُبْصِرات في العين وأما نحن فقد أبطلنا هذا المذهب فلا يتوجه ذلك السؤال علينا وكَفى بالمذهب فساداً أن يؤدي إلى الشك في هذه الكيفيات المحسوسة. الوجه الثاني في إثبات الكيفيات أن الألوان والطُعوم والروائح فيها مُضادَّة والأشكال ليس فيها مضادة. الوجه الثالث أن الإحساس بالشكل مُتَوقِّف على وجود اللون فلو كان اللون نفسَ الشكل لتوقف الإحساس بالشيء على الإحساس به.وأما طَوْق الحمامة فليس المرئي منه شيئاً واحداً بل هناك أطراف الريش ذوات جهات وكل جِهَة لها لَوْن يَسْتُر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر وقولهُم اختلاف الإحساسات لاخْتِلاف المنْفعلات فذلك مُسلَّم تجويزه لو سلمنا لهم أن الإحساس عبارة عن انْفعال البصر عن المحْسُوس وأما إذا أبطلنا ذلك فقد اندفع ما قالُوه.

---

(١) قارن نقد ابن سينالمذهب اصحاب الأشكال في الشفاء ـ النفس ص ٥٥).

الفصل الرابع في الرد على من قال إن الكيفيات نفس الأمزجة[1]

قالوا إن المِزاج إذا كان بحدٍّ ما كان لوناً وطعماً معينين وإن كان بحالٍ آخر وبحد آخر كان لوناً وطعماً آخر وليس اللون والطعم وسائر الأمور التي تجري مجراها شيئاً والمزاج شيئاً آخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئاً وفي القوة الباصرة شيئاً آخر وهذا أيضاً خطأ لأن كل واحدٍ من الأمزجة على التفاوت الذي بينها لا يخرج عن الحدود المفترضة فيما بين الغايات ويكون ملموساً لا مَحالة وإن كان مخالفاً للّامس في القوة والضعف ولا يكون ملموساً إن كان مُساوياً له وبالجملة فحدُود الأمزجة والألوان غير ملموسة وأيضاً فهذه الكيفيات توجد فيها غايات في التضاد والأمزجة متوسطة ليست بغايات فهذه إذاً أشياء غير الأمزجة.

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة

وهي اثنتا عشرة كيفية: وهي الحرارة والبُرودة والرُّطوبة واليُبوسة واللطافة والكَثافة واللزُوجَة والهَشاشة والجَفاف والبلّة والثِّقل والخِفّة وقد يُدْخلون في هذا الباب أربعة أخرى وهي الخُشونة والملاَسة والصَّلابة واللِّين. فلنذكر حد كل واحد وحقيقته وأحكامه[2] في أحد عشر فصلاً.

الفصل الأول في حَدّ الحرارة والبرودة[3]

ذكر في الشفاء أن الحرارة هي التي تُفَرِّق بين المختلفات وتَجْمَعُ بين

---

(١) المزاج كما يُعرِّفه الآمدي في «المبين» هو عبارة عن كيفية حادثة من تفاعل بين كيفيّات العناصر بعضها عن بعض باجتماعها وتماسّها» (المصطلح ص ٣٥٥). أما الجرجاني فالمزاج عنده «كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصر مُنافرة لأجزاء مماسّة، بحيث تكسر سَوْرة كل منها سَوْرة كيفية الأخر». (ص ٢٧٠: وأما الإيجي فحد المزاج عنده «كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل سورة كيفية الآخر» (المواقف ص ٢٢٥).

(٢) في نسخة: أقسامه.

(٣) قارن التعريفات للجرجاني ص ٦٥ و ١١٤، ومعيار العلم للغزالي ص ٣٠٤، ويعرف الحرارة =

المتشاكلات والبُرودة هي التي تجْمَع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات. وذكر في حُدود الحرارة أنها «كَيْفية فِعلية محرِّكة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخِفَّة فيعرض أن تجمَع المتجانسات وتُفرِّق المختلفات وتحدث تخلخلاً من باب الكيف وتكاثفاً من باب الوَضْع لتحليلها الكثيف وتصعيدها اللطيف.

واعلم أن التَّخلخُل قد يُعنى به رِقَّة القوام وهو من باب الكيف وقد يعني به انفشاش الأجزاء بحيث يخالطها جِرْم غريبٌ وهو من باب الوضع. فيكون التكاثف المقابل لذلك هو اجتماع الأجزاء الوحدانية بالطبع وخروج الجِسْم الغريب عما بينها فمن حيث أن الحرارة شأنها التلطيف والترقيق فهي مفيدة للتخَلْخُل الذي من باب الكيف ومن حيث أنها تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات فهي مفيدة للتكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الأجزاء الوحدانية بالطَّبع وخروج الجسم الغريب عما بينها. واعلم أن قولنا تجمع المتشاكلات معناه أنها تجمع ما ليس بمجتمع والبسيط مجتمع الأجزاء فإذاً هذا الجمع والتفريق غير معتبر بالقياس إليه بل بالقياس

= جابر بن حيان في «الحدود» بأنها: غليان الهيولي وهي حركتها في الهيولي وهي حركتها في الجهات كلها، أما البرودة فهي حركة الهيولي من محيطها إلى مركزها (المصطلح ص ١٧٨) أما الكندي فيعرف الحرارة بأنها علة جمع الأشياء من جوهر واحد، وتفريق الأشياء التي من جواهر مختلفة، أما البرودة فهي علة جمع الشيء من جواهر مختلفة. وتفريق الأشياء التي من جوهر واحد (المصطلح ص ١٩٦). أما ابن سينا فيعرف الحرارة في «رسالة الحدود» بأنها «كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيعرض أن تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلاً من باب الكيف في الكثيف وتكاثفاً من باب الوضع فيه لتحليله وتصعيده اللطيف أما البرودة فهي: «كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات وغير المتجانسات لحصرها الأجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكيف» (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٦) وانظر أيضاً تعريفي الآمدي (المصطلح ص ٣٥٣).

ويبدو أن الرازي قد اطلع على تعريف ابن سينا في رسالة الحدود فذكره ورجَّحه على تعريفه في «الشفاء».

أما الإيجي فإنه يرد تعريف ابن سينا الأول للحرارة قائلاً: من جعل هذا تعريفاً للحرارة فقد ركب شططاً. لأن ماهيتها أوضح من ذلك. ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها فمعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة» ويقبل بتعريفه الذي أورده في رسالة الحدود ـ كما فعل الرازي. ويعرف البرودة بأنها كيفية مضادة للحرارة ويعتبر ذلك هو «الحق» (ص ١٢٢ ـ ١٢٤).

إلى جسم فيه مختلفات مجتمعة وهذا هو المركَّب. فهذا تلخيص قُيود هذا الرسم.

فإن قيل أما أنها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تُفَرِّق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه. وأما أنها تفرق بين المختلفات فليس كذلك لأنها لا تقوى على تفرق الأجزاء العنصرية التي في الطِّلق[1] والنورة[2] والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندل[3] بل قد تجمع بين المختلفات أيضاً كما تزيد صفرة البيض وبياضها تلازُماً ثم إن سلَّمنا أن النار تجمع بين المتشاكلات وتفرق بين المختلفات لكن ذلك ليس فعلاً أولياً لها فلا يجوز تعريفها به.

وبيان أن ذلك لَيس فعلاً أَوَّلياً أن فعلها الأَوَّل تَسْييل الرطوبات المنْجمدة بالبرودة وتحليلها ثم تصعيدها وتبخيرها فإن كانت المجتمعات مختلفة في قبول التحليل والتبخير كان بعضُها أسرع وبعضها أبْطأ فإذا بادَر الأسرع دون الأبطأ والمطيع دون العاصي عرض من ذلك تفرُّقها فأما إذا كانت

---

(١) الطِلْق: معرب عن الفارسية و «يسمى كوكب الأرض وعروق العرس، وهو زئبق خالطه أجزاء أرضية وتغلب عليه اليبس فتلبد طبقات انعقدت بالبرد. وهو نوعان أبيض وأصفر. وأجوده القبرصي فالمغربي وأرداه اليمني من خواصّه أنه لم يحترق إلا بنحو البورق والنوشادر وقشر البيض.. يمنع حرق النار...» تذكرة داود ١/٢٣٢ «وحكى أبو حاتم طلق كمثل وهو حجر براق يتشظى إذا دق صفائح وشظايا يتخذ منها مضاوي للحمامات بدلاً من الزجاج وأجوده اليماني ثم الهندي ثم الأندلسي» (محيط المحيط لبطرس البستاني ص ٥٥٥).

(٢) النورة: السمة وحجر الكلس غلب على أخلاط تضاف إلى الكلس من زرنيخ وغيره. ويستعمل لإزالة الشعر. قيل هي عربية وقيل معرَّب». (محيط المحيط ص ٩٢٣ وتذكرة داود ١/٣٣٣).

(٣) السمندل طائرٌ بالهند لا يحترق بالنار (؟) (القاموس المحيط ٣/٤٠٩) وفي حيان الحيوان للدميري: «.. وسماه الجوهري السندل بغير ميم، وابن خلكان السمند بغير لام، وهو طائر يأكل البيش وهو نبت بأرض الصين يؤكل وهو أخضر بتلك البلاد... ومن عجيب أمر السمندل إستلذاذه بالنار ومكثه فيها، وإذا اتسخ جلده لا يغسل إلا بالنار... وزعم آخرون أن السمندل طائر ببلاد الهند يبيض ويفرخ في النار وهو بالخاصية لا تؤثر فيه النار ويعمل من ريشه مناديل..» (١/٥١٤ ـ ٥١٥).

متشاكلة الطبائع كانت متشابهة في الاستعداد للحركة فلذلك لا تتفرق وإذا ثبت أن الفعل الأول للحرارة هو تسييل الرطوبات كان تعريفها بذلك أولى مما ذكرتموه فالجواب أن قولكم الحرارة تُفرِّق الماء ليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء فرقت بينه وبين الماء الذي ليس من طبعه ثم يلزمه أن تختلط بذلك الهواء أجزاءَ مائية فتصعد مع الهواء ويكون مجموع ذلك بخاراً وأما أنها تُرْمِد[1] الحطب فلأن الأجزاء الأرضية التي فيها متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها فإذا فرَّقت بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الأجزاء اليابسة وأما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها بالحِيَل التي نقلوها أصحاب الإكسير وخُصوصاً إذا أُعينت مما يزيدها اشتعالاً كالكبريت والزَّرنيخ وأما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جداً فكلَّما مالَ شيءٌ منه إلى التصعيد حبسه المائل إلى الانحدار فتحدث من ذلك حركة دوران وغليان ولولا هذا العائق لكانت النار تفرقه وليس امتناع التفرق عند العائق دليلاً على أن النار لا تحاول ذلك وأما عقد البَيْض فليس ذلك جمعاً له بل هو إحالة في قوامه ثم إن النار تفرقه عن قريب بواسطة التقطير. وأما قولهم الجمع والتفريق ليسا فِعْلين أوَّليين للنار فهو حق لأنا بينا أن هذا الجمع والتفريق مُعْتَبران بالقياس إلى المركب والفعل الأول للحرارة التحريك إلى الفوق بواسطة ما يُفيد من الميل المصعد لكن لما كانت أجزاء المركبات مختلفة الاستعداد لقبول التصعد فإن الماء أقْبل لذلك من الأرض فإذا حركت الحرارة تلك الأجزاء إلى فوق بادر الأقْبل منها للتَصعُّد قبل مبادرة الأبطأ والأبطأ يتحرك دون العاصي فيحصل منه تفرق تلك المختلفات واجتماع المتشاكلات لأن الأشياء المتشاكلة الطبائع تكون متشاكلة الآثار فالذي يكون سريع القبول يتحرك بأسره والعاصي لا يتحرك شيء منه فيعرض لذلك اجتماعهما نعم قد يتفق أن يكون ما لا يقبل التصعد مخالطاً لما يقبله مخالطة شديدة فقبل أن يفرق الحار بينهما يتصعد اللطيف مستتبعاً لتصعد الكثيف المغلوب باللطيف في القوة فعلمنا أن الفعل الأول للحرارة والتصعيد إلى

---

(١) ترمد الحطب تجعله رماداً.

فوق. فلهذه العلة ذكر هذه الخاصية في تعريفها. فقال إنها قوة محركة لما يكون فيه إلى فوق لإحداثها الخِفَّة ثم قال فيَعْرض أن تَجْمَع المتجانِسات وتُفرِّق المختلفات أي صدور هذا الجمع والتفريق من الحرارة لَيْس صدوراً أوَّلياً بل ذلك تابع للخاصية الأولى وهي التحريك إلى الفوق على الوجه الذي بيَّناه. فظهر أن الرسم المذكور في «الحُدود» أولى من الرَّسم المذكور في «الشفاء».

واعلم أن قوله كيفية فعلية مُحرِّكة فيه نَظَر لأن المفهوم من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في أمرٍ ما والمفْهوم من المحرِّك أن الذي يؤثر في أمْرٍ ما هُوَ الحركة والمفيد بشيء ما جُزْء من المُفيد بشيء هُوَ الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالاً على المفيد المطلق بالتضمن فقوله كيفية فعلية محركة نازل منزلة قولك جَوْهر جسماني حيواني في كونه مكرراً فالأولى حَذْفه.

فإن قيل لا شك أن التعريف المذكور ليس بحدٍّ فإنه غير مركب من المقوِّمات ولا أيضاً برَسْم لأن الرسم هو التعريف بلازمٍ بيِّنٍ ينتقل الذهن منه إلى ماهية المَلْزوم. وما ذكرتموه ليس كذلك لأنه ليس يلزم من فهم الحركة إلى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات فهم أنَّ المؤثر في ذلك هو الحرارة بل نحن ما لم نشاهد الحرارة ولم نشاهد منها هذه الآثار لم نعرف لزوم هذه الآثار لها فإذا كنا لا نعرف ثبوت هذه الآثار لها إلا بعد معرفتها ومعرفة استنادها إليها استحال أن تكون هذه الآثار معرفة لها وإلا لزم الدور(١) فنقول ليس الغرض من رسوم هذه الكيفيات إفادة ماهياتها فإن الحس أفاد الممكن في ذلك بل الغرض هو ذكر خواصّها وآثارها بحيثُ تميزها عن غيرها وذلك حاصل بذكر هذه اللوازم.

---

(١) هذه المسألة متصلة بمسألة فلسفية كانت مدار مناقشة بين الغزالي والفلاسفة وبينه وبين ابن رشد. وهي مسألة السببية والاقتران المشاهد بين الأثر والمؤثر، أو السبب والمسبِّب.
راجع تهافت الفلاسفة للغزالي - دنيا - ص ٢٢٧ - ٢٤١ وبويج ص ١٩٥ - ٢٠٥، وتهافت التهافت لابن رشد ٢/٧٧٧ - ٨١٠.

الفصل الثاني في إثبات الحرارة والبرودة

من القدماء من جعل البرودة عدماً للحرارة وهو باطل لأن الجمود والتكثيف والسَّيلان والتَّرقيق أفعال ثبوتية متقابلة ولا يمكن استناد الواحد منها إلى الجسمية المشتركة ولا إلى أمر عدمي لامتناع استناد الأثر الوجودي إلى المؤثر العدمي فلا بد من كيفيتين ثبوتيتين لتكونا مصدرتين للأفعال المتقابلة ولو قيل المؤثر في التكثيف هو الجسمية المشتركة بشرط عدم الحرارة فليس هذا بأولى من أن يقال المؤثر في التسييل الجسْمية بشرطِ عدَم البرودة.

الفصل الثالث في تقرير ما يقال له إنه حار أو بارد

الحارّ قد يقال على ما يحس بحرارته وسخونته كالنار وقد يقال على ما لا يكون كذلك بل يكون ظهور تلك الكيفية منه موقوفاً على ملاقاته لبدَن الحيوان وذلك مثل الأغذية والأدوية التي يقال لها إنها حارةوكذلك البارد. ثم لمعرفة الحرارة والبرودة علامات على هذا الوجه يجمعها طريقان: أحدهما التجربة والآخر القياس وذلك من وجوه.فإنهم تارة يستدِلُّون باللَّون وهو أضعف الطُّرق وتارةً بالطَّعم وتارة بالرائحة وتارة بسُرعة الانفعال وعُسْرِه. وذلك لأن المتخلخل،أسرع انفعالاً مما يلاقيه من المتكاثف وذلك لضعف جِرْمية المتخلخل وقوة جرمية المتكاثف. وإذا كان كذلك فالأجسام إذا تساوت في القوام ثم تفاوتت في قبول الحرارة من فاعل واحد فالذي هو أقْبل وجب أن يكون في طبيعته أحَرّ لأنه لما كانت نسبة الفاعل إليها واحدة وقبول الجسم للأثرين واحداً فلولا اختصاص الأشد قبولاً لذلك بما يعاضد الخارجي لم يكن الأثر الحاصل فيه أقوى من الحاصل في صاحبه. وأما إذا تفاوتت المنفعلات في القوام فالأقوى قواماً إن انفعل بسرعة دَلَّ على أن فيه ما يقتضي تلك الكيفية وأما الأضعف فلا يدل بسرعةِ انفعاله على شيء لاحتمال أن يكون ذلك لضعف قِوامه.

ومما يستدلون به حال الاشتعال والجمود وهو أيضاً على ما قلنا فإن الجِسمين المتماثلين في القوام إذا عُرِضا على فاعلين متساويين في القوة

فالأسرع جموداً أبرد والأسرع اشتعالاً أحر.وأما إذا اختلفا في القوام فإن كان المتكاثف أشد اشتعالاً حُكِم بأنه أسخن وإن كان المتخلخل أسرع اشتعالاً أو جموداً فليس يمكن الحكم فيه فإنه ربما كان ذلك بسبب رقة القوام وتمام تقرير هذا النوع من البحث ذكرناه في شرحنا «للقانون»[١].

الفصل الرابع في ماهية الحرارة الغريزية

ربما يظن أنها مخالفة بالنوع للحرارة الغريبة لأنه قال في «القانون»[٢] إن الحارَّ الخارجي إذا حاول أن يبطل الإعتدال فإن الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومةً له حتى أن السموم الحارة لا تدفعُها إلا الحرارة الغريزية فإنها آلة للطبيعة تَدْفع ضررَ الحارّ الوارد بتحريك الروح إلى دفعِه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليست هذه الخاصية للبرودة فإنها إنما تعاوق وتنازع الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولي عليها الحرارة الغريبة فالحرارة الغريزية آلةٌ للقِوى كُلِّها والبرودة منافِيةٌ لها ولذلك يقال حرارة غريزية ولا يقال برودةٌ غريزية.

وحكى في «حيوان الشفاء» عن المعلم الأول أنه قال الحرارة المنوية التي بها تقبل علاقة النفس لَيْسَ مِنْ جِنْس الحار الأسطقسي الناري بل من الجنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجهٍ ما مناسبٌ لجوهر السماء لأنه ينبعث عنه.وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الأسطقسي واعتبر ذلك بتأثير حو الشمس في أعين العشي[٣] دون حَر النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع الحرارة النارية وبسببها صار الروح جسماً إلهيّاً نسبته من المَنِي والأعضاء نِسْبة العقل من القِوَى النفسانية.فالعَقْل أفْضَل المجرَّدات والروحُ أفْضَلُ الأجْسَام. والذي عندي في ذلك أنَّ النار إذا

---

(١) هذا يدل على أن الإمام الرازي قد ألف شرح القانون قبل «المباحث».
(٢) هو «القانون في الطب» لابن سينا.
(٣) جمع أعشى وهو سيء البَصَر في الليل والنهار. كما في القاموس (٤/ ٣٦٤).

خالطت سائر العناصر وكانت تلك النارية تُفيد لذلك المركَّب طبخاً واعتِدالاً وقواماً ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجِب للاعتِدال فتلك هي الحرارة الغريزية وإنما تدفع الحرَّ الغريب لأجل أن الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الأجزاء فلهذا السَّبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين تلك الغريزية وتلك الغريبة ليس في الماهية بل في كونها جزءاً من ذلك المركب والغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا الحرارة الغريبة جزءاً من المركب والغريزية خارجة عنه لكانت الغريزية عند ذلك تفعل فعل الغريبة والغريبة تفعل فعل الغريزية. وأما أن يقال إن الحرارة الغريزية مخالفة بالماهية للغريبة فذلك مما لا سبيل إليه.

الفصل الخامس في الرطوبة واليبوسة(١)

قال الشيخ إن الجمهور يظنون أنَّ الجسم إنما يكون رطباً إذا كان

---

(١) الرطوبة عند الكندي ـ في رسالة الحدود والرسوم ـ هي علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره، وعسر انحصاره بذلك. واليَبْس هو علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره» (المصطلح ص ١٩٦).

أما ابن سينا فإنه يعرفها في رسالة الحدود ـ أي الرطوبة ـ بأنها كيفية انفعالية تقبل الحصر والتشكيل الغريب بسهولة ولا تحفظ ذلك بل ترجع إلى شكل نفسها ووضعها اللذين بحسب حركة جرمها في الطبع» ـ وفي نسخة أخرى: يرجع.. ووضعه.. جرمه..» أي أنه يقارب نقل الرازي له.

أما اليبوسة فحدها: «هي كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر والتشكيل الغريب عَسِرة الترك له والعود إلى شكلها الطبيعي ـ وفي نسخة: شكله الطبيعي. (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٧).

وكذلك يعرف الغزالي الرطوبة إلا أنه يقول: كيفية انفعالية بها يقبل الجسم... ويعرف اليبوسة بأنها كيفية انفعالية لجسم عسير الحصر والتشكيل الغريب عسر الترك له، والعود إلى شكله الطبيعي» (معيار العلم ص ٣٠٤).

وعند الآمدي: الرطوبة «ما كان من الكيفيات بها يسهل قبول الجسم للانحصار والتشكل بشكل غيره وكذا تركه. أما اليبوسة فمقابلة للرطوبة» (المصطلح ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤).

والرطوبة عند الجرجاني: كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والإتصال. وعكسها اليبوسة =

بحيثُ يلتَصِقُ بما يلامسه كالماء ويعتقدون أن الرطوبة حقيقتها هذا وهو باطل لأن الجسم كلما كانَ أرقَّ كان أقلَّ التصاقاً بما يلامِسُه وكلما كان أغلظ كان أشدَّ وأكثر ملازمة فإن الماء اللطيف الجيد إذا غُمِس فيه الإصبع كان ما يلزم الإصبع منه أقل مما يلزم من الماء الغليظ أو الدهن أو العسل فلو كان الالتصاق بالغير لأجل الرّطوبة لكان كل ما هو أشد رطوبة أشد التصاقاً وليس كذلك فثبت أن الالتصاق لازم للكثافة والغلظ. ولما بطُل هذا الاعتبار بقي للرطوبة واليبوسة سهولة التشكل بشكل غيره مع سهولة تركه له ولليابس عسر قبول الأشكال الغريبة وعسر تركها. فإذاً الرطوبة هي «الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي «الكيفية التي بها يَعْسر قبول الشكل الغريب وبها يَعْسر تركه» هذا ما قاله في الشفاء وهذا الرسم أَوْلى مما قالَه في الحدود من أن الرطوبة «كيفيةٌ انفعالية تَقْبل الحَصْر والتشكُّل الغَريب بِسُهولة ولا يحفظ ذلك بل يرجع إلى شكل نفسه واليبوسة كيفية انفعالية عَسرة القبول للتشكّل» فإن في هذه العبارة خللاً من وجهين.

الأول أنه جعل الرطوبة قابلة للتشكُّل وذلك محال فإن الرطوبة غير قابلة للتشكل بل الجسم يقبل التشكل بسبب الرطوبة إلا أن يقال أراد به أن الجسم يكون سهل القبول للتشكل بسبب تلك الكيفية وذلك هو الذي صرح به في كتاب «الشفاء».

الثاني أنه قال: كيفيةٌ انفعالية قابلة للتشكُّلات فالقابل للتشكلات يدل على الانفعالية دلالة التضمُّن فيجب حَذْفه فإذا حذفنا هذا القَيْد وحملنا قوله

= وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل والتفرق والاتصال (التعريفات ص ١٤٨ و ٣٣١).
أما الإيجي والرطوبة عنده سهولة الالتصاق والانفصال. واليبوسة هي عسر الالتصاق والانفصال أو هي عسر التشكل وتركه» (ص ١٢٤ ـ ١٢٥).
فظهر لك أن الكندي يعتبر في حد الرطوبة: الانحصار والاتحاد، وأن ابن سينا يعتبر الحصر والتشكيل، وكذلك الغزالي، والآمدي. أما الجرجاني فلا يذكر سوى، التشكل والتفرق والاتصال. وعند الإيجي العبرة في حدها: بالالتصاق والانفصال.

قابلة للتشكلات على أنها هي التي لأجلها يقبل الجسم التشكلات صار حدُّ الرطوبة هكذا الرطوبة هي الكيفية التي لأجلها يقبل الجِسْمُ التشكلات وهذا هو المذكور في الشفاء فهذا ما يتعلق بالرسم. ولقائل أن يقول: إنا فسَّرنا الرطب بما من شأنه أن يسهل التصاقه بغيره ويسهل انفصاله عنه والدليل عليه اتِّفاق الجُمْهور على أن الرَّطب من حيث هو رطب إذا اختلط باليابس أفاده الاستمساك عن التشتت وذلك لا يمكن إلا بأن يلتصق بما يلامسه فإن الهواء لو اختلط بالتراب اليابس لا يفيده الإستمساك بل يفيده زيادة تشتت فعلمنا أن الالتصاق بالمماس شرطٌ للرُّطوبة وأيضاً فلو فسَّرنا اليبوسة بالكيفية التي باعتبارها يعْسُر قبول الأشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق فكان يجب أن تكون النار صلبة لكونها يابسة، وهذا باطل. فإن النار ألطفُ العناصر وأكثرُها رِقَّةً وأبعدُها عن الكثافة وإذا كان كذلك فالنار أقْبل العناصر للأشكال الغريبة بسهولة فكان يجب أن تكون النار أرْطب العناصر وذلك مما لا يقول به عاقل.

وقال بعضهم إنا إذا أوقدنا تَنُّوراً شهراً أو شهرَيْن فإن الهواء الذي في داخل التنور ينقلبَ أكثَرُه ناراً فكان ينبغي أنْ يظهر في ذلك الهواء ممانعة لأن النار يابسة واليابس ممانع ولكنا إذا أدخلنا فيه جسماً لم نجد فيه ممانعة أصلاً بل ربما صار ذلك الهواء عند استحالته ناراً ألطفه وأقبل للخرق فدل على بطلان ما قالوه.

فأما قول الشيخ لو كانت الرطوبة لأجل الالتصاق لكانَ الأكثر التصاقاً أكثر رطوبة: فجوابه أن كثرة الالتصاق أن عُنِيت به سُهولة الإلتصاق فلا شكَّ أن الشيء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقاً بالغير، ولكن العَسل ليس أسهل التصاقاً بغيره من الماء بل الماء أسهل وذلك محسوس. وأيضاً فالعَسل أعسر انفصالاً وكل ما كان كذلك فإنه يكون أعسر اتصالاً فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون العسل أرطب من الماء. وإن عَنَيت بكثرة الالتصاق دَوام الالتصاق فنحن لا نُفَسِّر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا أن يكون الأدوم التصاقاً أرطب. وكيف نقول ذلك والأدوم التصاقاً لا بد وأن يكون أعسر التصاقاً؟ وذلك ضد ما جعلناه تفسيراً للرُّطوبة وهو سهولة الالتصاق. فالحاصِل أن

المُحال الذي ذكروه إنما يلزم لو فسَّرنا الرُّطوبة بدوام الالتصاق فأما إذا فسرناها بسهولة الالتصاق فلا يلزم ما قالوه.

فإن قيل لو كان الالتصاق معتبراً في حقيقة الرطوبة بأي اعتبار كان لزم أن يكون الأدوم التصاقاً أرْطَب فنقول لَسْنا نذهبُ إلى أن الرطوبة نفس الالتصاق وكيف والالتصاق عرَض من باب الإضافة والرطوبة من باب الكَيْف، بل الرطوبة هي الكيفية التي باعتبارها يستعد الجسم للالتصاق بالغير وتلك الكيفية تلزمها لا محالة سُهولة الانفصال المُنافي لصعوبة الانفصال وهذا كَما أنهم لا يقولون إن الرطوبة هي الشكْل نفسه حتى يكون الأثبت شكلاً وهو اليابس أرْطب بل يقولون إن الرطوبة سُهولة قبول الشكل فكذا هاهنا فإذاً ما يكون عَسِر الانفصال يكون عَسِر الاتصال رطباً ونحن إذا جعلنا سهل الاتصال رطباً لا يلزمنا أن نجعل عسر الاتصال رطباً فظهر ضعف ما قالوه فثبت أن الرُّطوبة هي «الكيفية التي يسْتَعِدُّ الجسم باعتبارِها لِسُهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه».

وأما اليابس فلعل الأقرب في حقيقته أن يقال: إنا نرى من الأجسام ما تتفرق أجزاؤه وتَنْفَرك بسهولة ثم هي على قسمين: منها ما تكون مركَّبة من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحدٍ منها مفرَداً وكل واحد منها يكون صلْباً ولا يكون سَهل الانفراك ولكن البعض منها متصل بالبعض بلحامات سهلة الانفراك ومنها ما يكون كل الجسم في طبيعة تلك اللحامات في سهولة الانفراك فالأول هو الهَش. والثاني هو اليابس واليبوسة هي «الكيفية التي يكونُ الجِسْم بها سريع التفرق عَسِر الاجتماع» فظهر الفرق بين اليَبس والهشاشة والصلابة وهذا الكلام وجدته في مباحث ثابت بن قرة[1].

---

(١) ثابت بن قُرَّة: هو أبو الحسن ثابن بن قرة بن مروان بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم... المترجم الشهير، والعالم بالعلوم المختلفة كالرياضيات والفلك والطب وغيرها. ولد بحرّان سنة ٢٢١ هـ وتوفي سنة ٢٨٨. وكان صيرفياً صابئاً بحران. ثم نزح إلى كفرتوما فالتقى بمحمد بن موسى الخوارزمي، الرياضي الشهير وهو الذي صحبه إلى بغداد وقدمه للخليفة المعتضد فأدخله في جملة المنجمين. قال ابن أبي أصيبعة: وهو أصل ما تجدد للصابئة من =

الفصل السادس في إثبات الرطوبة واليبوسة

أعلم أنا إذا قلنا «الرطوبة ما لأجله يسهل للجسم قبول الأشكال» فذلك كلام مجازي لأن السَّهل والصَّعب من باب المضاف[1] والرطوبة واليبوسة ليستا من باب المضاف بل التحقيق فيه أن الرّطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكلات الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع عن ذلك مع إمكانه وعلى هذا التقدير يشبه أن يكون التقابل بينهما تقابل العدَم والملَكة لأن الرطوبة صارت مفسَّرة بعدم المانع ويكون الإحساس بها ليس إلا أن لا يُرى مانع ولا معاوِق وباليبوسة أن يرى مانع والرطوبة وحدها لا تدل على وجود الجسم واليبوسة وحدها تدل على ذلك.

ومما يحقق ذلك أن الرطوبة إما أن تكون قابلة للأشكال[2] أو علة قابليتها فإن كان الأول لم تكن أمراً وجودياً لأن قابلية الشيء للشيء لو كانت زائدة على الذات لكانت قابلية تلك الذات لتلك القابلية زائدة عليها فيتسَلْسَل وإن كانت الرطوبة علة لتلك القابلية فذلك مُحال لأن الجسم لذاته

= الرئاسة في مدينة السلام (بغداد) وبحضرة الخلفاء، ولم يكن من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة... ولثابت أرصاد حسان للشمس تولاها ببغداد وجمعها في كتاب بيّن فيه مذهبه في حركة الشمس وما أدركه بالرصد في موضع أوجها ومقدار سنيها وكمية حركاتها، وصورة تعديلها وكان جيد النقل إلى العربي حسن العبارة، وكان قوي المعرفة باللغة السريانية وغيرها..».

وقد ترجم كتاب «المدخل إلى علم العدد» الذي وضعه نيقوماخس الجاراسيني إلى العربية. وله كتب مختلفة منها: في المخروط الكافي، والمسائل الهندسية وإبطاء الحركة في فلك البروج، في أشكال إقليدس، حساب الأهلّة، تسهيل المجسطي، رسالة في الحصى المتولد في المثانة، وجع المفاصل والنقرس، أجناس ما توزن به الأدوية، في الحصبة والجدري وغيرها... أنظر: الفهرست لابن النديم ص ٣٩٤، عيون الأنباء ٢/١٩٣ ـ ٢٠١، طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٧٥، أخبار الحكماء للقفطي ص ٨٠ ـ ٨٥، وفيات الأعيان ١/١٢٤ ـ ١٢٦ شذرات الذهب ٢/١٩٦ ـ ١٩٨، معجم المؤلفين ٣/١٠١ ـ ١٠٢، تاريخ العلوم عند العرب للجر وصعيبي.وغالب ص ١١٤ ـ ١٤٨

(١) أي من باب الإضافة وهي مقولة من المقولات العشر غير مقولة الكيف.

(٢) في نسخة: قابلية الأشكال.

قابل لكل الأشكال ولذلك فإن القبول حاصل لليابس ولما كان قابلية الجسم للأشكال حكماً ثبت له لذاته استحال أن يستدعي علة زائدة فثبت أن الرطوبة بهذا التفسير لا يمكن أن تكون أمراً وجودياً.

وأقول لو كانت الرطوبة على تفسيرهم كيفية وجودية فالأشبه أنها غير محسوسة لأن الهواء لا محالة رَطْب بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكان يجب إذا كان هواء معتدل لا حَرٌّ فيه ولا بَرْد وكان ساكناً لا حركة فيه أن يكون الامس يدرك رطوبته ولو كان كذلك لكان الهواء دائماً محسوساً ولو كان الهواء دائماً محسوساً لكان الجمهور لا يشكون في وجوده ولا يظنون هذا الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرفاً.ولما لم يكن كذلك علمنا أن الرطوبة على تفسيرهم غير محسوسة.فأما إذا عنينا بها الكيفية التي يكون معها الجسم سهل الالتصاق فالأظهر أنها أمرٌ وُجوديّ وأنها من محسوسات وإن كان للبحث فيه مجال.

والشيخ مالَ في فصل الأسطقسات إلى أنها غير محسوسة وذكر في كتاب «النفس» أنها من المحسوسات(١) ولعله أراد بالرطوبة الغير المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال وبالرطوبة المحسوسة الرطوبة بمعنى سهولة الالتصاق وهي البلة.

---

(١) النص الذي عثرت عليه في الشفاء ـ قسم النفس ـ جاء هكذا: «أما الأمور التي تُلمس، فإن المشهور من أمرها أنها: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة. وأما الصلابة واللين واللزوجةَ والهشاشة وغير ذلك فإنها تحس تبعاً لهذه المذكورة. فالحرارة والبرودة كل منهما يُحس بذاته لا لما يعرض في الآلة من الإنفعال بها. وأما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة فيظن أنها لا تحس لذاتها، بل يعرض للرطوبة أن تطيع لنفوذ ما ينفذ في جسمها، ويعرض لليبوسة أن تعصي فتجمع العضو الحاس وتعصره. . .» (ص ٥٩).

الفصل السابع فيما لأجله يقال للحَرارة والبُرودة أنهما كيفيتان فاعلتان وللرطوبة واليبوسة أنهما كيْفيتان مُنفعلتان

لقائل أن يقول كما أن التأثير والتأثُّر حاصل بين الحار والبارد فكذلك هو حاصل بين الرَّطب واليابس فلماذا خصصتم إحدى الطبيعتين بالفعل والأخرى بالانفعال؟ فنقول لوجوهٍ خَمْسة:

الأول أن الأضداد لا يجب أن تكون كلها متفاعلة لأن ثِقَل الثقيل لا يغير خفة الخفيف مع بقاء طبيعة الخفيف بل تغير خفة الخفيف تابع لتغير طبيعته فكذلك هنا الرطب إذا خالط اليابس فيبله فأما أن يجعل اليابس رطباً فذلك لم يثبت بالبرهان وكذلك اليابس يخالط الرطب فينشفه. فأما أن يجعله يابساً فلم يثبت بالبرهان. وأما في الحرارة والبرودة فسنقيم البرهان في علم الكون على أن الحار ينقلب بارداً من غير أن يخالطه البارد وكذلك الباردُ يصير حارّاً من غير مخالطة الحار. فالحاصل أن تفاعل الحار والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس لم يثبت بالبرهان. ولا شك أن البرد يفيد الكثيف واليَبسَ والحر يفيد الترقيق والرطوبة. فإذاً الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة في الأخرى وهما فاعلتان للرطوبة واليبوسة وأما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فِعْل في الأخرى ولا لهما أيضاً تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم جعلوا الحرارة والبرودة[1] فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين.

والثاني وإن سلمنا أن بين الرُّطوبة واليبوسة تفاعلاً كما بين الحرارة والبرودة لكِنا إذا عرَّفنا الحرارة فلا نعرفها بفعلها في ضدها لأنا لا نعقل فعلها فيضدها إلا بعد تعقل ضدها وإنما نعقل ضدَّها بفعله فيها على هذا الفرض فحينئذ يتوقف كل واحد منهما على الآخر بل المعرِّف للحرارة لوازم فعلية وهي الصعود إلى فَوْق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات وكذلك البرودة إنما نعرفها بأفعال أُخَر. وأما الرطوبة واليبوسة فإنما يمكننا

---

(١) في الأصل: والبرْدَة.

تعريفهما بسهولة قبول الأشكال وعدم ذلك، وهذه لوازم انفعالية فلما عرَّفنا الحرارة والبرودة باللوازم الفعلية والرطوبة واليبوسة باللوازم الانفعالية لا جرم جعلنا إحدى الطبيعتين فاعلة والأخرى منفعلة.

والثالث أن الكيفية لا تكون منفعلة البتة بل المنفعل هو الموضوع المستقلُّ بنفسه والكيفية ليست كذلك بل الكيفية قد تكون علة لصَيْرورة الموضوع المستقل بنفسه مستعداً للإنفعال وقد تكون علة لصيرورته مستعداً نحو الفعل والرطوبة واليبوسة من القبيل الأول فلا جرم سميناهما بالانفعالية والحرارة والبرودة من القبيل الثاني فلا جرم سميناهما بالفعلية.

والرابع أنا إذا أضفنا الحرارة والبرودة إلى الرطوبة واليبوسة وجدناهما فاعلتين فيهما والرطوبة واليبوسة لا تفعلان فيهما إلا بالعرَض مثل الخَنْق المنسوب إلى الرطوبة. وذلك إما بسبب أن الرطوبة تجمع الحار على شكل مضاد لطبيعته فحينئذ يبطل طبيعته وإما لأن الرَّطب الكثير لا ينفعل عن الحار ولا يستحيل إلى المادة الصالحة لحفظ الحرارة فلا يتولد حار بعد حار فإذا انفصل الأول لم يعقبه الثاني كما يعرض عند كَثْرة دَهْن السِّراج.

والخامس أن اللمس يتأثر عن الحار والبارد ولا يتأثر عن الرطب واليابس وهذا إذا قلنا إنهما غير محسوسين.

الفصل الثامن في اللطافة والكثافة[1]

قال في الطبيعيات: اللطافة تقع على معنيين: أحدهما رقة القوام. والثاني قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جداً وللكثافة معنيان متقابلان لهما ويشبه أن يكون التخلخل متشابهاً للَّطافة بالمعنى الأول إلا أن التخلخل يستدعي معنى زائداً على الرقة وإن كان تابعاً لها حتى تكون الرقة تدل عليه دلالة الملزوم على اللازم والتخلخل يدل عليها دلالة التضمن فإنه يفيد الرقة

---

(١) يُعرف سيف الدين الآمدي اللطافة بقوله: «وأما اللطافة فقد تُطلق بإزاء رقة القوام على قبول القسمة إلى غاية الصغر في الجسم الآخر بالإشتراك» (المصطلح ص ٣٥٤).

مع الزيادة في الكم حتى لو لم يوجد ذلك كان أولى بالمعنى اسم اللطافة والرقة ويقال التخلخل ويراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرجٍ يشغلها ما هو ألطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به ها هنا.

ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل غير نافع بالمعنى الأول في الفعل والانفعال إلا بالعرض وهما جاريان مجرى الثقل والخفة ويكادان يلازمانهما حتى أن كل ما هو أثقل فهو أغلظ وأشد تكاثفاً.

وقال في المقولات قد يقال تخلخل:انتفش كالصوف المنفوش ويقال إذا صار الجسم إلى قوام أقْبل للتقطيع والتشكيل من غير انفصال يقع فيه ويقال تقبل المادة حجماً أكبر فالأول من الوضع والثاني من الكيف والثالث كم ذو إضافة أو إضافة في كم وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها وقد يظن في الثاني والثالث أنهما واحد وذلك للغفلة فإن النار أشد تخلخلاً من الهواء بمعنى زيادة الحجم وليس أقبل منه للتشكيل والتقطيع إذ الهواء أرطب جداً والنار يابسة والهواء إذا استحال ناراً ازداد حجمه وازدادت رقته(١) هذا ما قالوه في هذين الموضعين وها هنا ثلاثة أبحاث.

الأول أنه حكم في الفصل الأول أن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل والانفعال إلا بالعرض فالمعنى الأول هو الرقة التي فسرها في المقولات بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وذلك هو الذي فسَّر الرطوبة به فكأنه أخرج الرطوبة من الكيفيات النافعة في الفعل والانفعال مع أن مطلوبه في هذا الفصل من الطبيعيات إثبات ذلك وهو عجيب.

الثاني أنه حَكم بكون الثِقَل والخِفة لازمتين للكثافة واللطافة بهذا المعنى حتى إن كل ما كان أخف كان ألطف بمعنى رقة القوام وقبول التقطيع

---

(١) في نسخة: وقلّت رِقّته.

والتشكيل وهذا هو الرطب عنده فيلزم أن تكون النار أرطب الأجسام لأنها أخفها.

الثالث أنه حكم في الفصل الأول أن الرقة تدل على التخلخل دَلالة الملزوم على اللازم والمُتخلخل يدل على اللطيف دلالة التضمن وهذا يناقض ما ذكره في المقولات من أن الرِّقة قد توجد دون الزيادة في الحَجْم مثل النار إذا صارت هَواء فإنه يزداد رقته وينقص مقداره.

وبالجملة فالجمع بين ما قاله الشيخ في الموضعين مُشكل. ولعل الأقرب إلى الحق أن يقال:سهولة قبول الأشكال هي الرقة واللطافة وأما سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الإنفصال فهي الرطوبة.والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشكال.ولا شك في أن اللطافة غير نافعة في الفعل والانفعال إلا بالعرض من حيث لا تمنع من الاختلاط بالغير فأما الرطوبة بالمعنى الذي ذكرناه فهي نافعة لأنها تفيد الاجتماع عن التشتّت.

الفصل التاسع في اللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف

أما اللزوجة[1] فكيفية مزاجية غير بسيطة. وذلك لأن اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ولكن يعسر تفريقه بل يمتد متصلاً فهو مؤلف من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج فإدعانه[2] من الرطب واستمساكه من اليابس فإنك إن أخذت تراباً وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث لك جسم لزج.

والهش[3] ما يخالفه وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك

---

(١) قارن المبين للآمدي ـ ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٣٥٤.

(٢) ادعانه. الدعن: سعف يضم إلى بعضه إلى بعض ويُرمَّل بالشريط ويُبسط عليه التمر. وأُدعِن الجمل إذا أطيل ركوبه حتى يهلك» (لسان العرب ٢/١٣٨٥).

(٣) الهَشّ كما في رسالة الحدود لابن سينا «وهو جرم صلب سريع الإنفصال (المصطلح ـ ص ٢٥٨) وعند الآمدي ما يقابل اللزج ص ٣٥٤ أما في اللغة فالهشاشة هي الارتياح والخفة والنشاط والفعل (القاموس ٢/٣٠٥).

لغلبة اليبس فيه وقلة الرطب مع ضعف المزاج.

وأما البلة والجفاف فاعلم أن هاهنا رَطِباً ومبتلاً ومنتقِعاً. فالرُّطِب هو الذي صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة والمبتل هو الجسم الذي لا يقتضي صورته النوعية كيفية الرطوبة ولكن قارنه جسم بهذه الصفة.

ثم المبتل قد يقال لما التصق الجسم الرطب بظاهره فقط وقد يقال أيضاً لما نفذ في عمقه وهذا القسم يقال له المنتقع.

الفصل العاشر في الثقل والخفة وأحكامهما وفيه ثلاث عشرة مسألة

المسألة الأولى في حقيقة المَيْل

قال في الحدود[1] «الاعتماد والميل كيفيتان يكون بهما الجسم مُدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهةٍ ما» أقول هذا تصريح بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة وسنتكلم في ذلك.

وأما الآن فلنبين أن هذه المدافعة مغايرة للحركة والقوة المحركة. أما مغايرته للحركة فلأن الزِّقّ المنفوخ إذا حُبِس تحت الماء قسراً أحس القاسر منه بالمَيْل الصاعد مع أن الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة

(١) رسالة الحدود - (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٦). وعند الغزالي في معيار العلم: «... إلى جهته» (ص ٣٠٤).

وعند الجرجاني: «الميل هو كيفية بها يكون الجسم موافقاً لما يمنعه وحالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يُعق عائق، وتعلم مغايرته لها بوجوده بدونها في الحجر المدفوع باليد، والزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء. وهو عند المتكلمين: الإعتماد» (ص ٣٠٦).

وقد «اختلف فيه المتكلمون. فنفاه الأستاذ أبو إسحاق، وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة ومنعه مكابرة للحس - كما يقول الإيجي - وهذا إنما يتم في نفس المدافعة...» (المواقف ص ١٢٥).

ثم إن المعتزلة بعد أن اتفقوا على انقسام الإعتمادات إلى: لازم وهو الثقل والخفة، ومجتلب وهو ما عداهما. قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد؟ فقال الجبائي نعم، وقال ابنه لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة... الخ» (المرجع السابق ص ١٢٨ - ١٢٩) وانظر رأي الأشعري في «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري» ص ٢٤٦ و ٢٧٥ و ٢٧٦.
وقد بحث الجويني في الشامل مسألة الاعتماد بالتفصيل فانظره. (ص ٤٩٠ - ٥٠٧).

وأيضاً فالثقيل إذا سكنه المسكن في الجو كان ساكناً والميل الهابط فيه محسوس فالكلام الأول يفرق بين الميل الصاعد وبين الحركة والكلام الثاني يفرق بين الميل الهابط وبين الحركة. وأما الفرق بينه وبين الطبيعة فمن ثلاثة أوجه. أما أولاً فلأن المدافعة قد تكون نفسانية كما إذا اعتمد إنسان على إنسان بحيث لا يتحرك الواحد منهما فقد وجد الميل هناك دون الطبيعة.

وأما ثانياً فلأن الجِسم في حيِّزه الطبيعي تكون طبيعته باقية وتلك المدافعة غير حاصلة.

وأما ثالثاً فلأن المدافعة قابلة للأشد والأنقص والطبيعة غير قابلة لذلك.

المسألة الثانية في أن المَيْل هو نفس هذه المدافعة أو عِلتها

ولمن أثبت أمراً وراء هذه المدافعة أن يحتج فيقول الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان حتى وقفت في الوسط لا شك أن كل واحد منهما فعل فيها فعلاً مُعوَّقاً بفعل الآخر وليس ذلك هو نفس المدافعة فإنها غير موجودة أصلاً وليس أيضاً قوة الجاذب الآخر لأنه ان لم يفعل في المجذوب فعلاً لما صار مجرد قوته عائقاً لأن يفعل فيه غيره فعلاً فإذاً قَدْ فعل كلُّ واحدٍ منهما فيه فعلاً غير المدافعة. ثم لا شك أن الذي فعله كل واحد منهما لو خُلِّي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحَلَقة إلى جانبه. فثبت وجود شيء لو خلى عن المعاوق لاقتضى الدفع إلى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لأنها تحرك إما إلى العلو وإما إلى السفل والذي فعله المتجاذبان ليس كذلك فثبت أن لهذه المدافعة المحسوسة علة غير الطبيعة وغير القوة النفسانية.

المسألة الثالثة في تعريف الثِقَل والخِفَّة

قال في الحُدود[1] «الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط

---

(١) أي في «رسالة الحدود» ـ أنظر المصطلح الفلسفي ص ٢٥٦ وكذا هما عند الغزالي (معيار العلم ص ٣٠٤).

وعند أبي البقاء في «الكليات»: «الثقل قوة يُحسُّ من محلها بواسطتها مدافعة هابطة كالحجر والمدر. والخفة قوة يحس من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة كالنار والدخان...» (١٢٢/٢).

بالطَبْع. والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع، أقول ها هنا بحثان:

الأول أن المركز نُقْطة والجِسْم يستحيل حصولُه بالكلية في النقطة الواحدة لاستحالة حصول المنقسم الذاهب في الجهات في غير المنقسم الغير الذاهب في الجهات ولما امتنع حصول الجسم في النقطة امتنع أن يكون طالباً للحصول فيها والجواب أن معنى قولنا الثقيل يَطْلب المرْكز أنه طالِب لأن ينطبق مركزُ ثِقَلِه على مَرْكز العالم لا أن يحصل هو بكليته فيه فالجسم الثقيل إذا تحرك إلى مركز العالم حتى صار ملاقياً سطحه مركز العالم فإنه لا يقف هناك بل يتحرك وينزل إلى أن ينطبق مركز ثقله على مركز العالم وأعني بمركز الثقل النقطة التي يتعادل ما على جوانبها.

الثاني أن قوله قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع فقوله بالطبع كالمكرر لأن قوله قوة طبيعية يغني عن ذلك والجواب أن قوله بالطبع صفة للوسط فإن من الوسط ما هو بالطبع وسط وهو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات ومنه ما لا يكون كذلك وهو مراكز الكُرات الخارجة المراكز فإن لكل واحد منها وسطاً تكون حركته عليه ولكن ذلك الوسَط لا يكون وسطاً بالطبع بل بالنسبة إلى ذلك الجِرْم المخصوص. والثقيل طالب لا لأيِّ وسَط كان بل للوسط الذي هو بالطبع وسَط وهو مركز العالم فتبين أنه غير مكرَّر.

واعلم أن الثِقَل قد يُعنى به الطبيعة التي هي مبدأ الميل المحسوس وقد يُعنى به نَفْس الميل فقوله قوة طبيعية يتناول قوة منسوبة إلى الطبيعة فهي تكون مغايرة لها لا محالة فإذاً هذا الرَّسْم لا يتناول إلا الميل سواء قلنا الميل هو نفس هذه المدافعة أو علتها.

المسألة الرابعة في أقسام الميل

الميل قد يكون انبعاثه من طباع الجسم وقد يكون من تأثير غيره فيه والمنبعث من طباع الجسم قد يكون ميلاً طبيعياً مثل المدافعة المحسوسة من الزِق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً وقد يكون نفسانياً كما إذا اعتمد

الحيوان على شيء ودفعه والمنبعث من تأثير الغير يسمى قَسْرياً مثل المدافعة الموجودة في الحجر المرمى إلى فوق قسراً. فأما الميل الطبيعي فإنه توجه طبيعي نحو جهة والجهات الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثِقل وهو المَيْل السافِل والخفَّة وهو المَيْل الصاعد وأما المَيْل النفساني فقد يكون مستديراً وقد يكون مستقيماً وقد يختلف حاله بحسب اختلاف الحركات.

المسألة الخامسة
في أن الميل الطبيعي لا يوجد
عندما تكون الأجسام في أحيازها الطبيعية

هذا هو المنصوص عليه في «السماء والعالم» في «الشفاء» من غير حجة إقناعية فضلاً عن البرهانية. والذي يمكننا أن نقول في تصحيحه بناء على أن الميل عبارة عن المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو كان في الجسم الحاصل في حيِّزه الطبيعية مدافعة لوجب تحركه عنه لولا المانع وذلك محال فإذاً تلك المدافعة غير موجُودة.

فإن قيل لو وضعنا اليد تحت الحَجر وجدنا منه مُدافعةً ولا شك أن حال الحجَر عند كون اليد تحته كحاله إذا لم تكن تحته فإذاً المدافعة موجودة في الحجر الموضوع في حيِّزه الطبيعي. فنقول المدافعة إنما وجدت لأن الحجر خارج عن المركز ومتى كان كذلك كان طالباً للوصول إليه فكانت المدافعة فيه موجودة بالفعل.

فإن قالوا فالثقيل يمتنع خلوه عن هذه المدافعة على ما ذكرتموه لاستحالة حصوله في حقيقة المركز بل يكون أبداً خارجاً عنه فتكون المدافعة بالفعل حاصلة فنقول قد بينا أن مَطْلوب الثقيل انطباق مركز ثِقَله على مركز العالم ثم ذلك الثقيل لا يخلو إما أن يكون ذا أجزاء بالفعل أو لا يكون فإن كان ذا أجزاء كان لكل واحد منها حظ من الثقل لا محالة فيكون كل واحد من أجزائه طالباً للحالة المذكورة ولا يكون لواحد منها إلا جزء واحد فتكون المدافعة موجودة بالفعل فيما عدا ذلك الجزء وأما إن كان عديم الأجزاء فإذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم فذلك الجسم حينئذ يجب أن لا توجد فيه

المدافعة لأنها لو وُجدت لكانت إما في كل ذلك الجسم أو في أجزائه ومحال أن تكون في كله لأن كليته طالبة لتلك الحالة فيستحيل أن يوجد فيها طلب الخروج عنها ومحال أن تكون في أجزائه لأنا قد فرضناه عديم الجزء وإذا لم يكن له جزء فكيف يكون لجزئه ميل فثبت خلو ذلك الجسم عن الميل.

المسألة السادسة في أن الميل الطبيعي والقسري لا يجتمعان

قال الشيخ في الفصل الذي بيَّن فيه أن بَيْن كل حركتين سكوناً بالفعل: «ولا تُصْغ إلى قول من يقول إن المَيْلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون شيء فيه بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا يظن أن الحجر المرمى إلى فوق فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ[1] من شأنه أن يحدث ذلك الميل إذا زال العائق[2].

أقول قوله كيف تَكُون في الشيء مدافعة إلى جهة والتنحُّي عنها عند محاولته بيان امتناع اجتماع الميلين يدل على أن الميل عنده هو نفس هذه المُدافعة لا أنه علتها إذ لو كان الميل عبارة عن علة المدافعة فمن الجائز أن يجتمعا ولكن لا يقتضيان المدافعتين كما لا منافاة بين الطبيعة والقوة الفاعلة للحركة القسرية.

وأقول قد جرى للشيخ كلام في موضع آخر من «الشفاء» يُوهم أنه يجوز الجمع بين الميلين فإنه قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القَسْرية «السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك تثبت فيه مدة إلى أن تبطلها مُصَاكَّات كانت تتصل عليه مما يماسّه وتنخرق به فكلما ضعف بها قوى عليه الميل الطبيعي والمصاكة فمضى المرمى نحو جهة ميله الطبيعي»[3] فقوله قوى عليه الميل الطبيعي مُشْعِر بأن المَيْل الطبيعي موجود مع

---

(١) في الأصل: مَبْدَء.

(٢) هذا النص بتمامه موجود في الشفاء ـ السماع الطبيعي ـ ص ٢٩٩.

(٣) هذا الفصل هو الفصل الرابع عشر من الشفاء ـ السماع الطبيعي «في الحركة القسرية وفي التي من تلقاء المتحرِّك». والكلام الذي نقله الرازي ليس من قول ابن سينا، إذ أن ابن سينا =

المَيْـل القسري ولعله بني ذلـك على أن الميل عبـارة عن علة المدافعـة وهي ممكنة الحصول مع الميل الغريب وبالجملة فيـدَّعي أن المدافعـة الطبيعيـة لا توجد مع المدافعة الغريبة وذلك قـريب من الأوليات فـإن الحجر الصـاعد في الهواء ليس فيه مدافعة أصلاً نحو السفل فإنَّ من مسَّ الحجر الصاعد لا يحس منـه بمدافعـة نحو السفـل وإذا لم يكن كلامنـا إلا في هذا الأمـر المحسـوس ونحن لا نحس به بل نحس بمضادِّه ومنافيه وجبَ القطعُ بعدَمِه.

فإن قيل أليس عندَكم الميل موجوداً في آن الوصول وليس هناك مدافعة فإذاً لا يلزم من عدم المُدافعة عـدم الميل فنقـول بل المـدافعة في ذلـك الآن موجودة لأنه لو كان في ذلك الحيز جسم آخر يدفع به في ذلك الآن.

وحُجَّة من جوَّز اجتماع المَيْلين أنا نجد حال الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة مختلفة في السرعة والبُطْء إذا اختلفـا في العِظَم والصِّغَر وما ذلك إلا لأنَّ الميل المقاوم في الكبير أَكْثَر وإن كـان مغلوباً والجواب أن الطبيعة قُوَّة سارية في الأجسام فتنقسم بانقسامها والتي في الجزء ما في الكل وهي معوقة للحركة القسرية فلا جرم كان الأثقل أبطأ.

المسألة السابعة في أنه هل يجوز اجتماع المَيْلين إلى جهةواحدة أحدهما طبيعي والآخر غريب؟

إن كان الجسم ذو الميل الطبيعي لا يعاوِقهُ شيء مثل حـركات الأفـلاك عن ميولها وحركات العناصر لـو قدرنـا خلاء العـالم كان ذلـك مُحالاً لأن علة

= يذكر المـذاهب التي في الحركـة القسريـة مع مفـارقة المتحـرك فيقول: «فمنهم من يـرى أن السبب فيه رجوع الهواء المدفوع فيه إلى خلف المـرمى والتئامـه هناك التئـاماً بضغط أمـامه. ومنهم من يقول إن الدافع يدفع الهواء والمرمى جميعاً لكن الهواء أقبل للدفع فيندفع أسرع، فيجذب معه الموضوع فيه. ومنهم من يرى أن السبب في ذلك قوة يستفيـدها. . .» وفي نص الرازي بعض الاختلافـات: «ينحرف» بدلاً من «ينخرق»، ضعف بـذلك» بـدلاً من «ضعف بها» و «المصاكة فأبطلت القوة فمضى. . .» وليست هذه الزيادة عند الرازي.

ثم إن ابن سينا يرد القول الأول والثاني، ويأخذ بالثالث وهو الذي نسبه الرازي إليه ابتداءً.

الميل الطبيعي هي الطبيعة وإذا وجدت العلة غير ممنوة[1] بالمنازع وجب أن يوجد أقصى الممكن من ذلك المعلول فحينئذ يكون ذلك الميل الطبيعي بالغاً إلى نهاية الشدة فيستحيل أن يحصل معه ميل غريب إلى تلك الجهة.

ولقائل أن يقول كل نوع من مراتب الأشد والأنقص مخالف لغيره بالنوع فيجوز أن تكون الطبيعة المخصوصة مقتضية أحد النوعين دون الثاني فلا تكون مُوجِدة أقصى الممكن.

وأما إن كان الجسم معارضاً بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فإن الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل آخر غريب وتكون الحركة عند تلك المقاومة أسرع مما يوجد عن الميل الطبيعي وحده وذلك كما إذا دفعنا الحجر إلى أسفل دفعاً شديداً فإن حركته ربما كانت أسرع مما إذا تحرك بطبيعته وحده.

المسألة الثامنة في بقاء المَيْل عند الوصول إلى المطلوب

لما كان المحرك للجسم إلى تلك الجهة هو ذلك الميل والمدافعة ومحال أن يكون الموصل إليها غير المدافع إليها والموصل واجب الحصول عند وجود الوصول لامتناع انفكاك المعلول عن العلة فيلزم أن يكون الميل موجوداً عند وصول المتحرك إلى الجهة المطلوبة.

المسألة التاسعة في أنه مما يحدث دفعة

برهانه أنا بيَّنا أن الميل لا بد من وجوده عند وصول الجسم إلى الجهة وهي أمر غير منقسم فإذاً الميل لا بد من حصوله عند وصول الجسم إلى حد غير منقسم ووصول الجسم إلى حد غير منقسم إنما يكون في الآن فإذاً لا بد من حصول الميل في الآن وذلك هو المطلوب

(١) «مناه الله يَمْنيه قدَّره أو ابتلاه واختبره، والمَنَى الموت ومَاناه جازاه أو ألزمه وماطله وداراه وعاقبه في الركوب» (القاموس ٤/٣٩٤).

المسألة العاشرة في انحصار اشتداده وضعفه بين طرفين

أما قبول الميل للاشتداد والضعف فأمر لا شكَّ فيه وكل تغير فمن شيء إلى شيء ولا بد أن يكون بينهما نوع تعاند فإن كان التعاند في الغاية فهما ضدان وإلا فهما متوسطانَ ومتى وجد المتوسط فلا بد من وجود الطرفين.

المسألة الحادية عشرة في سبب اشتداد المَيْل الطبيعي عند القرب من المطلوب وضعف الميل القَسْري عند الوصول إلى المطلوب

أما الأول فلأن الطبيعة إذا لم تكن ممنوة بالضد أوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أنه ليس تأثير الطبيعة وحدها كتأثيرها مع الميول التي تقويها وتعضدها. وأما الثاني فلتزايد ضعف الميل القسري عند الانتهاء إلى الغاية ولقائل أن يقول هذا يُبتنى على أن الشيء الواحد يقبل الشدة والضعف وأنه محال على سيأتي في الحركة.

المسألة الثانية عشرة في سبب اشتداد ميل القَسْري في الوسط

قيل سببه أن الحكَّ إذا تكرر على المرمي تسخن أكثر فلا يزال يتسخن بالصك أكثر والقوة المستفادة تضعف إلا أن التلطيف المستفاد بالتسخين يكون متداركاً وموفياً على المعنى الذي يفوت بالضعف ما دام في القوة ثبات فإذا ترادف الصَّكُّ على القوة واسترخت ضعف أيضاً الحك وبلغ مبلغاً لا يفي بتداركه تأثير الصَّكِّ.

المسألة الثالثة عشرة في أنه ليس بين الثقيل والخفيف إنفعال

برهانه أن الثقل موجب بالذات حركة الجسم إلى المركز والخِفة إيجابها بالذات حركة الجسم عن المركز وذلك يوجب تباعد كل واحد منهما عن الآخر والوصفان الموجبان تباعد الجسمين يستحيل أن يوجبا التفاعل الذي لا يحصل إلا بالمقاربة فهذه جملة ما أردنا ذكره من أحكام الثقل والخفة.

الفصل الحادي عشر فيما يظن أنه من الكيفيات الملموسة وليس منها

فمن ذلك الملاسة والخشونة وليستا من باب الكَيْف أصلاً فإن الخشونة[1] عبارة عن اختلاف وضع الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها ناتئاً وبعضها غائراً وهذا من باب الوضع. والملاسة[2] إستواء الأجزاء في الوضع وأيضاً فإنه لا يُحس بهما إلا بواسطة المقادير والحركات والأشكال ومع ذلك فإنهما لا تفعلان في الحِسّ تأثيراً من جهة نفس الحالة العارضة لأجزائها مطلقاً التي هي الوضع بل لأمر آخر وهو صلابة أو رخاوة أو حرارة أو برودة فإذاً هما خارجتان عن الكيف وعما يكون محسوساً. ومن ذلك الصَّلابة[3] واللِين[4] فإنهما ليستا من هذا الباب لأن اللين له صفتان إحداهما الانغماز الحاصل فيه وهو عبارة عن حركة حاصلة في سطحه مقارنة لحدوث شكل التقعُّر فيه. والثانية شكْل التقعر المقارن لحدوث تلك الحركة. فالأولى من باب الحركة والثانية من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هذين الأمرين فإنهما مما يحسان بالبصر واللين غير محسوس بالبصر بل كونه

---

(١) حد الخشن عند ابن سينا: «وهو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع» ـ رسالة الحدود في المصطلح الفلسفي ص ٢٥٧. وكذلك عند الغزالي في «معيار العلم» ص ٣٠٤. وفي «الكليات»: هي عدم استواء وضع الأجزاء بأن يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض» ص ٣٠٩/ج ٢.

(٢) الأملس عند ابن سينا «هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع» (المرجع نفسه ص ٢٥٧) و «معيار العلم» ص ٣٠٤.
ويبين الإيجي في المواقف أن «الملاسة عند المتكلمين استواء بعض الأجزاء والخشونة عدمه. وعند الحكماء: كيفيتان قائمتان بالجسم وقيل بسطح الجسم» (المواقف ١٣١).

(٣) حد الصُّلب في «رسالة الحدود» لابن سينا: «هو الجرم الذي لايقبل دفع سطحه إلى داخله إلا بعُسْر» (المصطلح ص ٢٥٧). وكذا «معيار العلم» ص ٣٠٤.

(٤) حداللين عند ابن سينا «هو الجرم الذي يقبل دفع سطحه إلى داخله بسهولة» (المرجع السابق ص ٢٥٧). وكذا «معيار العلم» ص ٣٠٤.
أما عند الإيجي فالصلابة كيفية بها ممانعة بالغامز واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك، احترازاً عن الفلك فهو عدم ملكة لها، وقيل، بل كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو ضدها» (المواقف ص ١٣١).

لِيناً عبارة عن كونه مستعداً لقبول ذلك الانغماز[1] إستعداداً تاماً. وكذلك الصلب فيه أمران: أحدهما عدم الانغماز مع بقاء شَكْل ذلك السطح كما كان. والثاني المقاوَمة المحسوسة. أما عدم الانغماز فهو أمرٌ عدميٌ وأما المقاومة المحسوسة فليست هي أيضاً نفس الصلاة فإن الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة وليست فيه صلابة فإن الهواء لم ينعقد ولم يصلب أصلاً وكذلك القول في الرِّياح بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي في ذلك الشيء نحو عَدم الانفعال وظاهرٌ أن الاستعداد الشديد نحو عدم الانفعال غير محسوس فاللين والصلابة يجب أن لا تكونا محسوستين وليكن هذا آخر كلامنا في الكيفيات الملموسة فأما الأحوال الحاصلة من انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس فسنذكرها في الفن الذي نتكلم فيه في أمر الأجسام. ثم كان اللائق أن نُردِف هذا الباب بذكر الكيفيات المذوقة إلا أن الكلام فيها لما كان مختصراً أخرناه وأردفنا هذا بالكلام في الكيفيات المبصرة.

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه تسعة فصول

الفصل الأول في إثبات الألوان[2]

من الناس من زَعَم أنه لا حَقيقة للون[3] بل البياض إنما يحصل بمخالطة الهواء الأجسام الشفافة المتصغِّرة جداً واحتج عليه بأن زبَد الماء أبيض ولا سبب لبياضه إلا ذلك وكذلك الثلج أبيض لأنه أجزاء صغار جامدة شَفَّافَة خالطَها الهواء ونفَذ فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لا يشفان بل يريان على لون[4] مع أن سُطُوحَهما عند الاجتماع لم ينفعل بعضها

(١) من الغمز قال في القاموس: «غمزهُ بيده يغمزه شِبْهُ نَخَسَهُ وبالعين والجفن والحاجب: أشار وبالرُّجل: سعى به شراً، أو داؤه أو عيبُه: ظهر، والدابة: مالت من رجلها، والكبش: غبطه..» ٢/١٩٢.

(٢) قارن: المواقف للإيجي ص ١٣١ - ١٣٢.

(٣) في الأصل للون بثلاث لامات.

(٤) في نسخة: لَوْن البياض.

عن بعض حتى يقال حصل هناك لون وأيضاً الشفاف الكبير الحجم إذا عرَض فيه شِقّ رُئِيَ ذلك الموضع منه أبيض وكذلك اللخالخ والمناطف(١) تبيضان لاحتقان الهواء فيهما مع الإشفاف الذي في طبعهما وأما السواد فإنما يتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف.

ومِنْ هؤلاء من جعل الماء سبَباً للسواد وقال شاهدنا أن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد وأيضاً فلأن الماء يُخرج الهواء وليس إشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء إلى السطوح فلا جرم يبقى السطوح مظلمة وذلك هو السواد.

ومنهم من سَلَّم أن السواد لونٌ حقيقي ومنع ذلك في البياض وفَرَّقَ بينهما بأن السواد لا ينسلخ وأما الأبيض فهو قابل لكل الألوان والقابل للألوان كلها عارٍ عنها فالأبيض عار عن الألوان(٢).

واعلم أن الشيخ ذكر في فصل توابع المِزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات أنه لم يعلم أنه هل يحصْل البياض بغير هذاالطريق المذكور أمْ لا؟ وأما في المقالة الثالثة من علم النفس(٣) فقد قطع بوجود ذلك فقال: لا شك بأن اختلاط الهواء بالمشف سَبب لظهور اللون الأبيض ولكنا ندّعي أن البياض قد يحدث من غير هذا الوجه أيضاً ويدل عليه أربعة أمور:

الأول أن البَيْض إذا سُلِق يصير بياضُه الشفاف أبيض وليس يمكن أن يكون ذلك إلا أن النار أفادته تخلخلاً وأحدثت فيه هوائية لأنه يصير بعد الطبخ أثقل وذلك لمفارقته الهوائية ولأن الهوائية لو دخلت فيه وبيضته لكان ذلك

---

(١) اللخالخ: لعلها جمع لخلخة وهي نوع من الطيوب. (أنظر لسان العرب لابن منظور ٥/٤٠١٧ ومحيط المحيط للبستاني ص ٨١٢).
والمناطف: لم أقف عليها. ولعل الرازي يقصد جمع نُطْفة وهي معروفة.

(٢) ذكر إبن سينا هذه المذاهب الثلاثة في الشفاء ـ النفس ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٣) نص ابن سينا كما في الشفاء ـ النفس ـ:
«ثم لسنا نمنع أن يكون للهواء تأثير في أمر التبييض، ولكن ليس على الوجه الذي يقولون، بل بإحداث المزاج المبيض» (ص ١٠٠).

موجباً للخُثُورة[1] لا للانعقاد على ما ستعلم.

الثاني أن الدوَّاء المسمى بلبن العذراء[2] يكون من خل طبخ فيه المردارسنج[3] حتى انحلَّ فيه ثم يُصَفَّى حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف وإذا خلط بماء طُبخ فيه القلي وصفي غاية التصفية حتى صار كأنه دَمْعة فإنه إن وقع التقصير في شيء من ذلك لم يلتئم المزاج المطلوب. فكما يخلط هذا أن الماء أن ينعقد فيه المنحل الشفاف من المردارسنج ويبيض في غاية البياض كاللبن الرَّائب[4] يجفُّ. وليس ذلك لأن شفافاً تفرق ودخل الهواء فيه فإن ذلك كان متفرقاً مُنحلاً في الخَل ولا لأن تلك الأجزاء المتفرقة تقاربت حتى انعكس بعضها إلى البعض فإن حِدَّة ماء القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه.

الثالث أن الاتجاه من البياض إلى السواد من طُرُق ثلاثة: الأول الطريق السَّاذج وهو أن يأخذ إلى الغبرة ثم إلى العُودِية ثم إلى السوادية فكان من أول الأمر يأخذ من سواد ضعيف ولا يزال يشتد حتى ينتهي إلى الغاية. والثاني أن يأخذ إلى الحُمْرة ثم إلى القتمة ثم إلى السوادية. والثالث أن يأخذ إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السوادية.

وهذه الطرق إنما يجوز اختلافها لاختلاف ما تتركب عنه الألوان فإن لم يكن إلا سواد وبياض وليس للبياض حقيقة إلا مخالطة الضَّوء بالأجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد وهو ازدياد

---

(١) الخثورة من: «خَثر اللبن خثراً وخثوراً وخثارة وخثورَةً وخثراناً) غَلُظ..» (القاموس المحيط ١٨/٢).

(٢) لبن العذراء: «يؤخذ ماء القلي المصفى غاية التصفية ثم يخلط بالخل الذي طبخ فيه المرتك ويصفى..» (المباحث المشرقية ٧٠٩/١).

(٣) المردارسنج أو المرداسنج كما في «المعتمد في الأدوية المفردة» لابن رسول الغساني «وهو المرْتك، وهو يعمل من الرصاص ومنه ما يعمل من الفضة،... وهو دواء يجفف إلا أن تجفيفه قليل جداً وقوته قابضة ملينة مسكنة مبردة مغرِّبة تملأ القروح لحماً... وإذا طُلِيَ الرأس بالمرْتك مع خل وزيت نفع من القمل..» ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣.

(٤) في الأصل: الزائب. ويقال راب اللبن إذا خَثُر، ولبن رائب هو ما يُمخض ويُخرج زبدُه» القاموس المحيط ٧٩/١.

الأجزاء الغير المشفة لا يقع الاختلاف فيه إلا بحسب النقص والاشتداد ولم يكن الطرق مختلفة.

الرابع وهو أن الضوء إذا انعكس من جِسْم أسود إلى الجسم الأخضر لم يَصر المنعكس إليه أسود. فلو كانت الألوان المختلفة لأجل اختلاط الشفاف بغيره لكان يجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر إلا البياض وأن لا ينعكس من الأجزاء السود شيَء فكان يجب أن لا يصير المنعكس إليه احمر وأخضر.

وأما الذي تمسَّكوا به فلسنا نمنع من ذلك لكنا ندعي أن حُصول البياض قد يكون على وجهٍ آخر وهو الإستحالة[1].

وأيضاً فليس لنا أن نجزم بأن بياض الناطِف لمخالطة الهواء وكذلك ابيضاض الجصّ ليس لما يفيده الطبْخ من التخلخل وسهولة التفرق وإلا لكان السَّحق والتَّصويل[2] يفعلان فعل الطبخ في الجص والنورة بل السبب فيه أن الطبخ يفيده مزاجاً يوجب ذلك الابيضاض.

وقولهم الأسود غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحالة كذبهم الشباب والشيب وإن عنوا به على سبيل الصب فيحمل أن يكون ذلك لأن الصبغ المسود لا بد وأن يكون فيه قوة قابضة فيخالطه وينفذ فيه. والمبيضات غير نافذة فلذلك لا يمكنها النفوذ في الأسود على أن أصحاب الإكسير يُبيضون نحاساً كثيراً برصَاص مكلَّس وزرنخ مصعَّد وذلك يُبطل ما قالوه.

الفصل الثاني في أن النُّور ليسَ من الأجسام[3]

زعم بعضهم أن النور أجسامٌ صِغار تنفصل عن المضيء وتتصل

(١) الاستحالة عند الأمدي «عبارة عن استبدال حال الشيء إما في ذاته، أو صفة من صفاته، لا دفعة وبل يسيراً يسيراً» ـ المبين. . ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥. وعند الجرجاني، «حركة في الكيف، كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية» (التعريفات ص ٣٢).

(٢) قارنه بالفصل الثاني من المقالة الثالثة «في الإبصار» من الشفاء ـ قسم النفس. وهو «في =

بالمستضيء وذلك باطل من وجوه أربعة:

الأول أن كونها أنواراً إما أن يكون عين كونها أجساماً وإما أن يكون مغايراً لها، والأول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يُعقل جِسْم مُظلم ولا يُعقل نورٌ مظلم وإما أن يقال بأنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المُضِيء وتتصل بالمُسْتضيء فهذا أيضاً باطل، لأن تلك الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكون محسوسة.وإما أن لا تكون محسوسة، فإن لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً.وإن كانت محسوسة كانت ساترةً لما تحتها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت سِتراً، لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد اجتماعاً ازداد إظهاراً.

الثاني أن الشُّعاع لو كان جِسْماً لكان حركته بالطبع إلى جِهَة واحدة لكن النور مما يقع على كُلِّ جسم في كل جهة.

الثالث أن النُّور إذا دخل من الكوَّة ثم سَدَدْناها دفعة فتلك الأجزاء النورانية إما أن تبقى أو لا تبقى.فإن بقيت فإما أن تبقى في البيت أو تخرج فإن قيل إنها خرجت عن الكوة قبل أن سددناها فهو محال وإن قيل بأنها عُدمت فهو أيضاً باطل.فكيف يمكن أن يحكم بأن جسماً لما تحلَّل بين جسمين عدم أحدهما؟ فإذاً هي باقية في البيت ولا شك في زوال نوريتها عنها وهذا هو الذي قلنا من أن مقابلة المُستنير سَبب لحدوث تلك الكيفية وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام فكذلك في الكُل.

الرابع أن الشَّمس إذا طلعت من الأُفق يستنير وجه[1] الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيما والخَرق على الفَلَك محال.

واحتج المخالف بأن الشُّعاع يتحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم.

= مذاهب وشكوك في أمر النور والشعاع. وفي أن النور ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه» (ص ٨٣ ـ ٨٧). وانظر أيضاً المواقف للإيجي ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(١) في الأصل: «وجهه» ولا يستقيم بها المعنى.

بيان الصغرى من ثلاثة أوجه: أما أولاً فلأن الشعاع مُنْحدِر من عند الشمس أو النار والمنحدر مُتحرك. وأما ثانياً فلأنه يتحرك بحركة المُضيء. وأما ثالثاً فلأن الشعاع قد ينعكس عما يلقاه إلى غيره والإنعكاس حركة.

والجواب أن قولهم الشعاع منحدر عند الشمس فهو باطل وإلا لرأيناه في وسط المسافة بل الشعاع يحدُث في مقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عالٍ يوهم أنه ينزل.وقولهم الشعاع ينتقل فنقول إن الظل ينتقل مع أنه ليس بجسم بل الحق ما قلناه من أنه «كيفية حادثة في المقابل» وعند زوال المحاذاة عنه إلى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر وكذلك القول في الانعكاس فإن التوسط شرط لأن يحدث الشعاع من المضيء في ذلك الجسم.

الفصل الثالث في حقيقة النور(١)

المعترفون بأنه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم أنه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا أن الظُّهور المطلق هو الضَّوْء،والخفاء المطلق هو الظُّلمة والمتوسط بين الأمرين هو الظِل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين فإذا أَلِف الحِسُّ مرتبةً من مراتب الخفاء ثم شاهد فيما بين ذلك ما هو أكثر ظهوراً من الأول ظن هناك بريقاً وشعاعاً وليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس.

والدليلُ عليه أن ظهور الأشياء اللامعة بالليل أقل من ظهور السراج وظهور السِّراجِ أقل من ظهور القمر وهو أقل ظهوراً من الشمس. فالحس إذا صار ضعيفاً في الظلمة وكان لتلك اللوامع قدر من الظهور ليس لغيرها ظن ذلك الظهور كيفية زائدة. ثم إذا تقوَّى البصر بنور السراج ونظر إلى تلك الأشياء لمْ يَـرَ لها لمعاناً لزوال ضعف الحس وكذلك لَمَعانُ السراج يذهب عند ضوء

---

(١) قارن: الشفاء ـ المرجع السابق ـ ص ٨٦ والفصل الثالث من المقالة الثالثة «في تمام مناقضة المذاهب المبطلة لأن يكون النور شيئاً غير اللون الظاهر وكلام في الشفاف واللامع» (ص ٨٨ ـ ٩٤).

القمر ولمعان ضوء القمر يذهب عند النور الذي يكون في البيوت المستنيرة نهاراً عن الشمس ومع ذلك فالناس يرون لظهور القمر لمعاناً ولا يَرَوْنَ للنور الذي يكون في البيوت المستنيرة لمعاناً والسبب فيه ما ذكرناه.

ولا يقال نحن ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم فإنا نقول ذلك بسبب أن أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى.

ثم من هؤلاء من بالغَ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها ولذلك تبهر البصر فحينئذ يخفي اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس في الليل بلمعان اللوامع ولا نحس بألوانها لأن الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا نحس بها ثم إذا تقوى النهار بنور الشمس لم يصر مغلوباً بالظُهور تلك الألوان فلا جرَم نحُس بها.

هذا تقرير مذهبهم. ونحن نقول لسنا ننكر أن يكون لما قالوه تأثير في اختلاف أحوال الإدراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف حال الحس في قوته وضعفه ولكن ندَّعي مع ذلك أن الضَّوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون ويدل عليه أمور خمسة:

الأول أن ظُهور اللون إشارة إلى تجدد أمْر فذلك الأمر إما أن يكون هو اللون أو صِفة غير نسبية أو صفة نسبية، والأول باطل لأنه لا يخلو إما أن يجعل النور عبارة عن تجدُّد اللون أو عن اللون المتجدد والأول يقتضي أن لا يكون الشيء مستنيراً إلا في آن تجدُّدِهِ والثاني يوجب أن يكون الضوء هو نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضَّوء هو ظُهور اللوْن معنىً وإن جعلوا الضوء كيفية ثُبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لَفظي وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدُّد حالة نسبية فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي ولا يمكن تفسيره بالحالة النسبية.

الثاني أن البياض قد يكون مضيئاً ومُشرقاً وكذلك السواد فإذاً الضوء ثابتٌ لهما جميعاً فلو كان كون كل واحد منهما مضيئاً نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه بعينه مضاداً للبعض وذلك محال فإن الضوء لا تقابله إلا الظلمة.

الثالث أن اللون يوجد من غير الضوء فإن السّواد قد لا يكون مضيئاً وكذلك سائر الألوان وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور إذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليهما فإنه حينئذ يُرى ضوؤهما فذلك ضوء وليس بلون وإذا وجد كل واحد منهما دون الآخر فلا بُدَّ من التغاير.

الرابع وهو أنا نفرض الكلام في بعض الألوان المتوسطة بين السواد والبياض وليكن ذلك هو الحُمْرة فنقول لا يخلو إما أن يسلموا أن لها حقيقة مخصوصة أو يزعموا أنها عبارة عن اختلاط ظهورات بياضية بخفاءات سوادية فإن ذهبوا إلى هذا الثاني فنقول:الجسم الأحمر إذا انعكس عنه الضوء إلى جسم آخر صار ذلك الجسم أحمر فلا يخلو إما أن ينعكس الظهور عن الأجزاء الظاهرة والخفاء عن الأجزاء الخفية وإما أن ينعكس الظهور عن الأجزاء الظاهرة، ولا ينعكس الخفاء عن الخفية.والأول باطل لأنَّ الأجزاء الخفية لا تفيد الخفاء للمقابل لأن الخفاء لو كان خالصاً لم يؤثر في المقابل والثاني باطل لأن الأجزاء الظاهرة لو فعلت إظهار ما يقابلها والإظهار هو التبيض فكان يجب أن يزيد ابيضاض المنعكس إليه لا أن يحمّر.وأما إن اعترفوا بكون الحمرة لوناً حقيقياً في نفسه وزعموا أنها إذا ظهرت فعلت فيما يقابلها مثل نفسها فنقول إنها إذا كانت قليلة الظهور أفادت للمقابل مجرد الضوء ولا تخفي لون المقابل فإذا قويت في الظهور أخفت لون المقابل فلو لم يكنْ هناك إلا اللون وحده لكان يفعل عند الضعف لوناً ضعيفاً مثل نفسه وعند اشتداده يفعل لوناً قوياً مثل نفسه وليس كذلك فإنه يفيد أولاً ظهور لون المقابل إظهاراً شديداً ثم إذا صار أقوى أخذ في إبطال لَوْن المقابل أو إخفائه ويفيد لوناً آخر مثل نفسه فيكون أحد الفعلين لا محالة عن شيء غير ما عنه الآخر فيكون مصدر الإضاءة هو الضوء الذي لو كان الجسم لا لون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل البلورة المضيئة والفعل الآخر يكون من لونه إذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعدياً إلى المقابل.

الخامس أن المضيء الملون تارة ينعكس منه الضوء وحدُه إلى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك إذا كان قوياً فيهما جميعاً حتى يحمر

المنعكس إليه فلو كان الضوء ظهور اللون استحال أن يفيد لغيره بريقاً ساذجاً.

فإن قيل هذا البريق عبارة عن إظهار لون ذلك المقابل فنقول فلماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه أخفى لون المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لون نفسه؟.

الفصل الرابع في الفرق بين النور والضوء والشعاع والبريق(١)

أعلم أن الأجسام الملونة إذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فإن ذلك الظهور إما كيفية ثابتة فيها منبسِطة عليها من غير أن يقال إنها سواد أو بياض أو صفرة أو حُمْرة وإما لَمعان وهو الذي يترقرق على الأجسام ويستنير لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون له من ذاته أو من غيره. فالظهور الذي للشيء من ذاته كما للشمس والنار يسمى «ضوءاً». والظهور الذي للشي من غيره يسمى «نوراً».والترقرق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى «شعاعاً».والذي يكون للشيء من غيره كما للمرآة يسمى «بَريقاً».

الفصل الخامس في حدّ الضوء

حدُّه أنه «كَيفية هي كمالٌ بذاتِها للشَّفاف من حيث هو شفَّاف» والأولى أن يقال:إنه الكيفية التي لا يتوقَّف الإبصارُ بها على الإبصار بشيء آخر» وذلك

---

(١) قارن: الشفاء ـ النفس، الفصل الأول من المقالة الثالثة: «في الضوء والشفيف واللون». ويكاد يكون كلام الرازي هو كلام ابن سينا نفسه.

ويقول أرسطو في كتابه «في النفس»: أن الضوء: شيء ذو صفاء وهذا الصفاء في الجملة شيء منظور إليه لا بذاته، وإنما يُنظر إليه بسبب لون غريب داخل عليه... الخ» (ص ٤٥ ـ بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي).

كما يقول الإيجي في المواقف (ص ١٣٥):

القائم بالمضيء لذاته هو:الضوء، كما في الشمس وبالمضيء لغيره:نور كما في القمر ووجه الأرض. قال تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً﴾ غير أن ابن سينا يسمّي الذي للشيء من ذاته ـ ضوءاً والمستفاد نوراً (المرجع السابق ٧٩).

لأن الشيء إما أن لا يتوقف صحة كونه مرئياً على اعتبار الغير، أو يتوقَّف، والذي لا يتوقَّف هو الضوء والذي يتوقف هو اللون. فإنه لا يصح رؤيته إلا بعد صيرورته مستنيراً وكل ما يصح رؤيه فإنه يَمْنَعُ عن رؤية ما وراءه لأن العين إذا أبصرت في جهةٍ شيئاً استحال أن تُبصر في تلك اللحظة في تلك الجهة شيئاً آخر ولما كان إبصارها للمتوسط يجب أن يقع أولاً لا جرم صار ذلك مانعاً من إبصارها ما وراءه. فثبت أن اللون يمنع من إبصار ما وراءه والضوء أيضاً كذلك بدليل وقوع الظل من المصباح وذلك لأجل أن أحدهما يمنع أن يفعل الثاني في المقابل وكذلك الإنسان لا يرى ما يتوسط بينه وبين ذلك الشيء فظهر مما قلنا إن الشفاف يجب أن لا يكون مبصَراً.

الفصل السادس في أن اللَّون إنما يحدث بالفِعْل عند حُصول الضوء

الألوان غيره موجودة بالفِعْل في الأجسام حال كونها مُظلمة[1]. والدليل عليه أنا لا نراها في الظلمة-فإما أن يكون ذلك لأجل عَدمها أو لأجل أن الهواء المظلم عائق عن الإبصار. والثاني باطل فإن الهواء نفسه غير مظلم وهو غير مانع من الإبصار فإنك إذا كنت في غار وفيه هواء كله على الصفة التي تظنها أنت مظلماً فإذا صار المرئي مستنيراً رأيته ولا يمنعك الهواء الواقف بينك وبينه فثبت أنه ليس في ذلك الهواء ما يمنع من الإبصار.

ولقائل أن يقول:لا شك أن اللون له ماهية في نفسه وأنه يصلح أن يكون مَرْئياً فلم لا يجوز أن يكون المتوقِّف على وجود الضوء هو هذا الحُكم: وهو صحة كونه مرئياً لا حصول تلك الماهية-فإن قيل اللَّون هو الكيفية التي

---

(١) قارن بابن سينا ـ الشفاء ـ النفس ـ ص ٨١ و٨٨ ـ ٨٩، والمواقف للإيجي ص ١٣٢ ـ ١٣٣. وينقل فيه الإيجي عن ابن الهيثم قوله: إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء. فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون، فإذا انتفى طبقات الأضواء انتفى طبقات الألوان، ـ قال: ـ وهذا يوجب أن الألوان تنتفي في الظلمة ويحدس منه انتفاء اللون مطلقاً. وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما...».
وانظر أيضاً: تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر لكمال الدين الفارسي ١/٢٢٤ ـ ٢٢٥.

يمكن رؤيتها فالأمر الموجود في الظلمة إذا لم يمكن رؤيته لم يكن لوناً نعم الجسم عندما يكون مظلماً له استعداد أن يحصل له اللون المعين عند صيرورته مضيئاً فنقول استعداد الجسم لأن يكون له لَوْن معين أَمْر ووُجود ذلك اللون أمر آخر وكون ذلك اللون بحيث يصح أن يرى أمر ثالث فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم لا أصل وجود اللون فثبت أن الذي عول عليه الشيخ في مخالفة هذا المشهور لَيْس بقوي.

ويتفرع على هذه مسألة أُخرى وهي أن المشهور أن الألوان إنما توجد في سُطوح الأجسام وأما أعماقها فليست الألوان موجودة فيها بالفعل لأن وجود اللون بالفعل مشروط بحصول الضوء بالفعل فلما لم تكن أعماق الجسم مضيئة بالفعل لم تكن ملونة بالفعل. ونحن لما تشككنا في قولهم إن وجود اللون بالفعل موقوف على كون اللون مضيئاً لا جَرَم توقفنا في هذا الفرع أيضاً بل الأقرب أن كَوْن الشيء مُلَوناً بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل. لأن قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملوناً بالفعل ولذلك فإن الشفاف لا يكون قابلاً للضوء والنور بالفعل فإذا كانت قابلية الجسم للضوء موقوفة على وُجُود اللون. فلو توقف وجود اللون بالفعل على وجود الضوء بالفعل لزم الدور.

الفصل السابع في تعديد الألوان المتوسطة

لَمَا عرفت أن السَّواد والبياض(١) كيفيتان حقيقيتان وان الضوء كيفية حقيقية زائدةٌ عليهما فنقول البَياض والسواد إذا اختلط أحدهما بالآخر حصلت

---

(١) «الألوان الأولية عند ابن سينا كما هي عند أرسطو اثنان: هما الأبيض والأسود، أما أفلاطون فقد قال بأربعة ألوان أولية هي الأبيض والأسود واللامع ـ أو الناصع، والأحمر، وقال ابناد، قليس وديموقريطس بأربعة ألوان أولية: هي الأبيض والأسود والأحمر والأخضر..» (الإدراك الحسي عند ابن سينا ـ للدكتور نجاتي ص ١١٤).

ومن الألوان الأصلية تتركب الألوان الأخرى كما ذكر الرازي وكما ذكر قبله ابن سينا في الشفاء ص ٩٩.

ويعلق على ذلك الإيجي بقوله: «والحق أن ذلك يحدث كيفيات في الحس، وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل لشيء لا سبيل إلى الجزم به!» (ص ١٣٢).

الغَبْرة، وإن خالط السواد ضوءاً وكان مثل الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومِثْل الدخان الأسود الذي يخالطه النار فإن كان السواد غالباً حصلت الحمرة وإن اشتدت الغلبة حصلت القتمة. وأما إن غلب الضوء حصلت الصُفرة ثم إن الصفرة إن خالطها سواد مشرق حصلت الخَضرة ثم إن الخضرة إن انضم إليها سواد آخر حصلت الكَرَّاثية الشديدة وإن انضم إليها بياض حصلت الزِّنجارية ثم الكراثية إن خالطها سواد وقليل حمرة حصلت النِّيلية ثم النيلية إن اختلط بها حمرة حصلت أرجوانية وعلى هذا فقس.

الفصل الثامن في أن الظُّلمة أمْر عدمي(١)

لأنا إذا غمضنا العين كان حالُنا كما إذا فتحناها في الظلمة فكما أنا عند التغميض لا ندرك شيئاً فكذلك إذا فتحناها في الظلمة وجب أن لا ندرك كيفية من الجسم المظلم ولأنا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم تكن الظلمة أمراً وجودياً.

الفصل التاسع في أنه هل يتوقف أبصار بعض الأجسام على الظلمة أم لا؟

قيل إن الجسم إما أن يرى بكيفية في غيره أو بكيفية فيه، فالأول هو

---

(١) يقول أرسطو في كتابه «في النفس»:
«وقد يظن أن الضوء ضد الظلمة وأن الظلمة عدم جدة الضوء من الصقيل ولا محالة أن حضوره هو الضوء. ولم يحسن ابنا دقليس ولا غيره ممن زعم أن الضوء يصير بين الأرض والهواء، فيذهب ذلك علينا ويخفي. وهذا القول يخالف العيان ويخالف معنى الحق لأنه لو كانت المسافة صغيرة جاز أن يخفي، فأما مسافة بعدها ما بين المشرق إلى المغرب فليست بصغيرة... الخ» ص ٤٦.
غير أن ابن سينا يذكر في الشفاء أن «الظلمة عدم الضوء فيما من شأنه أن يستنير وهو الشيء الذي قد يُرى، لأن النور مرئي وما يكون فيه النور مرئي. والشاف لا يرى البتة فالظلمة هي في محل الاستنارة وكلاهما أعني المحلين جسم لا يشف. ولم يكن ما يظن أن هناك ألواناً ولكنها مستورة بشيء، فإن الهواء لا يستر وإن كان على الصفة التي يرى مظلماً إذا كانت الألوان بالفعل... الخ» ص ٨١ وانظر أيضاً (المواقف ص ١٣٣).

الشفاف والثاني لا يخلو إما أن يكون إبصاره متوقفاً على شَرْط أو لا يكون. فإن كان متَوقفاً كان مرئياً لذاته فهو المُضيء وإن كانت صَيْرورته مرئياً يتوقف على شرط آخر فذلك الشرط قد يكون ضوءاً كما في الألوان وقد يكون ظُلْمة كما في الأشياء التي تلمع بالليل.

وقال الشيخ: لا يمكن أن تكون الظلمة شَرْطاً لصيرورة اللَوامع مُبْصرة[1] وذلك لأن المضيء يُرى سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنارِ يَرَاها الإنسان سواء كان في الضوء أو في الظلمة وأما الشمس فإنما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة وأما الكواكب واللوامع فإنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالِبٌ على ضوئها وإذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف. وأما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فصَيْرورتها مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لأن الحس في الليل لما لم ينفعل عن المحسوس القوي أمكنه إدراك الضعيف وبالنهار صار بالعكس من ذلك وهذا كما أن الهَبَاء الذي في الجو من جنس ما يمكن أن يرى في الضوء ومع ذلك لا يرى لأن بصر الإنسان إذا كان مغلوباً بضوء الشمس وهو محسوس قوي لا جرَم لا يقدر على إدراكها فأما عندما يكون في البيت ولم يَصِرْ مُنفعلاً عن الضوء القوي لا جرم يمكنه إدراكها فظهر أن الظُلمة ليست شرطاً في هذا الباب.

---

(١) راجع الشفاء ـ النفس ـ ص ٩١ ـ ٩٢، وتنقيح المناظر للفارسي ـ بتحقيق مصطفى حجازي ص ٢٢٩ ـ ٢٣١.

الباب الرابع
في الكيفيات المسموعة
وفيه ستة فصول

الفصل الأول في سَبَب الصَّوت

سببُـه القَريب تمـوُّج الهواء[1] ولا نعني بـالتموُّج حَـرَكة انتقـال من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فإنه يحدث بالتَّداول بصَدْم بعـد صَدْم مـع سُكون قبـل سُكون. وسبب التمـوج إما إمسـاس عنيف وهـو القَــرع أو تفريق عنيف وهو القَلْع، وإنما اعتبرنا العنيف فيهما لأنك لو قرعت جِسْماً لينـاً كالصوف بقَـرع لين جداً لم تحس صـوتاً ولـو شَققت شيئاً يسيـراً يسيراً وكـان الشيء المشقوق لا صلابـة فيه لم يكن للقَلْع صـوت.ثم من المعلوم أن تموج الهـواء لازم من كِـلا السببين لأن القـارع للهـواء يحــوجه إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد وكذلـك القالِـع. ثم في

(١) يقول ابن سينا في المرجع السابق:

«إن الصـوت ليس أمراً قـائم الذات مـوجوداً ثـابت الوجـود يجوز فيـه مـا يجوز في البيـاض والسـواد والشـكل من أحكام الثبات على أن يصح فرضه ممتد الـوجود، وأنـه مثلاً لم يكن لـه مبدأ وجود زماني كما يصح هذا الفرض في غيره، بـل الصوت بيِّن واضـح من أمره أنـه: امر يحدث وأنه ليس يحدث إلا عن قرع...»... فيجب أن يتعـرف هل الصـوت هو نفس القلع أو القـرع، أو هو حـركة مـوجبة تعـرض للهـواء من ذلـك أو شيء ثـالث يتـولـد من ذلـك أو يقارنه...».

ويـذهَب ابن سينا إلى إبطـال الرأيين الأول والثـاني، ويصحح الـرأي الثالث... (ص ٧٠ ـ ٧١) تماماً كما فعل الرازي.

قارن أيضاً: في النفس لأرسطو ص ٤٩ ـ ٥٠ والمواقف للإيجي ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

الأمرين جميعاً يلزم للمتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك وإن كان القَرْعِي أشد انبساطاً من القَلْعي.

الفصل الثاني في إبطال مذهب من جعل الصوت نفس التموّج أو نفس القَلْع أو القَرْع

اشتبه على بعضهم الصوت بسببه فمنهم من اعتقد أنه نفس التموُّج الذي هو السبب القريب للصوت ومنهم من اعتقد أنه نفس القرع والقلع اللذين جعلناهما سبباً بعيداً له[1] ويدل على بطلان المذهبين وجهان: الأول أن التموًّج مَحْسوس باللَّمْس لأن الصوت الشديد ربماضرب الصماخ فأفْسَده. والقَلْع والقَرْع يُحَسَّان بالبَصَر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج والقلع والقرع بصوت الثاني أن الشيء قد يُعلم منه أنه تموُّج أو قرع أو قلع ويجهل كونه صوتاً وقد يعلم الصوت عندما تكون الأمور الثلاثة مَجْهولة فتلك الأمور الثلاثة مغايرة للصوت.

الفصل الثالث في إثبات الصوت في الخارج[2]

لمُعتقِد أن يَعتقِد أن الصَّوت لا وجود له في الخارج بل إنما يحدث في الحس من مُلامَسة الهواء المتموج وهذا باطل لأنا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جِهتَه ومعلوم أن الجهة لا يبقى منها أثر في المتموِّج عند بلوغه إلى الصماخ فكان يجب أن لا ندرك من الأصوات جهاتها لأنها من حيث أَتَت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين الجهات كما أن اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به إلا حيث تلمسه ولا تفرق بين وروده من اليمين أو من اليسار لأن اليد لا تدرك الملموس حين ما كان في أول المسافة بل حين انتهى إليها ولما كان التمييز بين الجهات وبين القريب والبعيد من الأصوات حاصلاً علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجية حَيثُ هي ولا

---

(١) في نسخة: سببين بعيدين له.

(٢) قارن: المواقف للإيجي ص ١٣٦، وابن سينا: الشفاء ـ النفس ص ٧٢، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٥٩.

يمكننا أن نُدركها حيث هي إلا وهي موجودة خارج الصِّماخ.

فإن قيل إنا ندرك الجهة لأن الهواء القارع إنما توجهه من تلك الجهة وإنما نميز بين القريب والبعيد لأن الأثر الحادث عن القَرْع القريب أقوى وعن البعيد أضعف فنقول أما الأول فباطل لأن المصوت قد يكون على اليمين من السامع وهو يَسُد الأذن الذي يليه ويسمع الصوت بالأذن الأيسر ومع ذلك يحصل له الشعور بكَوْن المصوت على اليمين ومعلوم أنه لا يصل التموج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين فبطل ما قالوه. وأما الثاني فهو باطل أيضاً وإلاّ لكنا لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا إذا استمعنا صَوتين متساويين في البُعْد مختلفين بالقُوة والضَّعف وجب أن نظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد وبالجملة كان يجب أن يشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه وأما السبب في إدراك الجهة فسنذكره في باب السَّمع.

الفصل الرابع في حقيقة القرع[1]

إنه لا بد في القَرْع من حركتين من حركة قَبْله ومن حركة بَعْده. فالحركة التي قبله قد تكون من أحد الجسمين وهو الصائر إلى الثاني وقد تكون من كِليهما فلا بد من قيام كل واحد منهما أو أحدهما في وجه الآخر قياماً محسوساً فإنه إن اندفع أحدُهما كما لا يُحَسّ أي في زمان لا يُحَس لم يكن صَوْتٌ ثم ليس من شرط ذلك القيام أن يكون القائم صلباً فقد يكون في غاية الرُّطوبة لكن إذا حُمِل عليه بالقوة وكَفَّ الهواء أن ينفذ فيه ويخرقه خرقاً كثيراً في زمان قصير مع أنه لا يكون ذلك الجسم ممكناً لذلك النفوذ والخرق بسهولة فحينئذ يقوم في وجه ذلك النافذ وتقوم تلك المقاومة مقام الصلابة ومثاله إمرارُك السَّوط في الماء برفق فإنك يمكنك أن تشقَّه شقاً من حيث لا يلزمك فيه مئونة وان استعجلت استَعْصى وقاوم والهواء أيضاً كذلك. بل قد يجوز أن يصير الهواء أجزاء ثلاثة: منه قَارِع كالريح وجزءٌ مقاوِم وجزء منْضَغط

(١) قارن: أرسطو «في النفس» ص ٤٧ ـ ٤٨، ابن سينا: ص ٧٣.

فيما بينهما على هيئة من التموج فظهر أنه ليست الصلابة والتكاثف عِلَّةً أَوَّلِيَّة لإحداث هذا التموج وأنهما إذا أحدثا الصوت فإنما يحدثانه بسبب حصول المقاومة فالعلة الأولية هي المقاومة.واعلم أن القارع والمقروع كلاهما فاعِلان للصوت ولكن أولاهما به أصلبُهما وأشدهما مقاومةً. وأما الحركة التي بعد القَرْع فهو اضطراب الهواء إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبتيها بعنف شديد ثم يلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين هناك على ما بيناه.

الفصل الخامس في سَبب ثقل الصوت وحِدَّته(1)

سبب الحِدَّة صلابة المقروع وملاسته في بعض الأجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيقُ منفذ الهواء وقُربه من المنفخ في بعضها. فيحدث من هذه الأسباب تَلَزُّز وقُوة وملاسة سطح وتراصّ أجزاء الهواء المتموج فيتأدى على هذه الصورة إلى السمع وسبب الثقل أضداد هذه وكل واحد من هذه الأسباب محتمل للزيادة والنقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على تناسب واحد وبالعكس فتكون نسبة الطول إلى الطول كنسبة النغمة إلى النغمة في الحدة والثقل فيكون مثلاً نغم نصف الطول نصف نغم الكل في الثِقل.

الفصل السادس في الصَّدَى(2)

إن الهواء إذا تموَّج وقاوم ذلك التموج شيءٌ من الأشياء كَجبل أو جدار لَزم أن ينضغط بين هذا التموج المتوجه إلى قرع ذلك الجبل وبينه هواء آخر بحيث يرد ذلك التموُّج ويصرفه إلى خلف ويكون شكله كشكل الأول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها إلى الحائط أن يضطر الهواء المتموج فيما بينهما وإن يرجع القهقرى فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصدى واعلم أن ها هنا بحثاً وهو أن الهواء المتموج المتوجه إلى ما يقاومه لا بد وأن تموج

---

(1) راجع: الإدراك الحسي عند ابن سينا ـ نجاتي ص ١١٠

(2) قارن ابن سينا: ص ٧٥ ـ ٧٦، والمواقف ص ١٣٦، وارسطو ـ في النفس ـ ص ٤٨ ـ ٤٩.

هواء آخر بينه وبين ذلك المقاوم فهذا الصدى يحدث من تموج هذا الهواء أو من تموج الهواء الأول عند رجوعه فيشبه أن يكون الأول هو الحق ولذلك يكون على صفته وهيئته والهواء الأول لم يبق على تلك الهيئة ويُشبه أن يكون لِكُل صَوْت صَدىً ولكن لا يُسمع إما لأجل أن المسافة إذا كانت قريبةً بين المصوت وبين عاكِس الصوت لم يسمع في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على تباينهما بخلاف ما إذا كان العاكس بعيداً فإن الحس حينئذ يقوى على إدراك التباين وإما لأنَّ العاكِس صُلْب أملس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النَّبْوة يبقى زماناً كثيراً كما في الحمامات والفنجانات[1] وهذا هو السبب في أن يكون صَوت المُغَنِّي في الصحراء أضعف وتحت السقف أقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد.

(١) الفنجانات: هكذا في الأصل. ولعلها الفيجانات جمع غير صحيح لفائجة وهي متسع ما بين كل مرتفعين من غلظ أو رمل. ومجمع على فوائج (لسان العرب ٥/٣٤٩٧).

الباب الخامس
في الكيفيات المذوقة والمشمومة وبيان عرضية هذه الأجناس
وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في الطعوم[1]

الأجسام إما أن تكون عديمة الطعم وإما أن يكون لَها طَعْم فالتي تكون عديمة الطعم هي التفه المسيخ[2] وهو على قسمين لأنه إما أن يكون عادماً للطعم حقيقة وإما أن يكون عادماً له بحسب الحس فقط وهو الذي له في نفسه طعم إلا أنه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فيدركه ثم إذا احتيل في تحليل أجزائه وتلطيفها أحس طعمه مثل النحاس والحديد. فإن اللسان لا يدرك منهما طعماً لأنه لا يتحلل من جرمهما شيء يصير إلى الرطوبة المبثوثة في اللسان التي هي واسطة في حس الذوق ولو احتيل في تصييره أجزاء صغاراً لظهر له طَعْم قوي وأما إن كان فيها شيء من الطعوم فبسائطها ثمانية: الحرَافة والمُلوحة والمَرارة والدُّسومة والحلاوَة والعُفوصَة[3] والقَبْض والحموضة. وذلك لأن الجوهر الحامل للطعم إما أن يكون لطيفاً أو كثيفاً أو معتدلاً. والفاعل في الثلاثة إما الحرارة أو البرودة أو قوة معتدلة

---

(١) قارن: في النفس: أرسطو ص ٥٤ ـ ٥٦، الشفاء: ابن سينا ص ٦٤ ـ ٦٥، والمواقف ص ١٣٨.

(٢) «الأطعمة التَفِهَة: ما ليس له طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة ومنهم من يجعل اللحم والخبر منها» (القاموس ٤/٢٨٤). والمسيخ: ما لا ملاحة له ولحم وفاكهة لا طعم له. . .» (القاموس ١/٢٧٩).

(٣) العفوصة من العفص وهو القَبْض والمرارة (القاموس ٢/٣٢٠).

بينهما. فالحار إن فعل في الكثيف أحدث المرارة وإن فعل في اللطيف أحدث الحَرافة وان فعل في المُعتدل أحدث المُلوحة. والبارد إن فعل في الكثيف أحدث العُفوصة وإن فعل في اللطيف أحدث الحُموضة وان فعل في المُعتدل أحدث القَبْض. والمُعتدل إن فعل في اللطيف أحدث الحُموضة وإن فعل في المُعتدل أحدث القَبْض. والمُعتدل إن فعل في اللطيف أحدث الدُسومة وإن فعل في الكثيف أحدث الحَلاوة وإن فعل في المعتدل أحدث التفه. فالحرافة أسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحِرِّيف أقوى على التحليل من المُرِّ ثم المالح كأنه مُرٌّ مكسور برطوبة باردة لأن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإنها إن كثرت أمرت ومن هذا تتولد الأملاح وتملح المياه. وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد مِلْحاً أو يترك بنفسه فينعقد.

ومما يدل على أن المالح دُون المُرّ في السُّخونة أن البُورَق[1] والملح المُرَّ أسخن من الملح المأكول والعفص أبرد ثم القابض ثم الحامض ولذلك الفواكه التي تحلو تكون فيها أولاً عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدَلَت قليلاً بإسخان الشمس المنضج مالت إلى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك تكون إلى قبض يسير ليس بعفوصة ثم تنتقل إلى الحلاوة إذا عملت فيها الحرارة المنضجة وقد تنتقل من العفوصة إلى الحلاوة من غير تحمض لكن الحامض وإن كان أقل برداً من العفص لكنه في الأكثر أكثر تبريداً منه للطافته ونفوذه في الظاهر والباطن والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يَقْبض ظاهر اللسان والعفص يقبض الظاهر والباطن. وقد يجتمع طَعْمان في جِرْم واحد مثل اجتماع المَرارة والقَبض في الحُضَض[2] ويسمى البشاعة ومثل

---

(١) البُورق: ملح مائي معدني طبيعي مركب من النطرون وثاني بورات الصوديوم» المعجم العربي الحديث ص ٢٥٥. وهو «أصناف مائي وجبلي وأرمني ومصري وهو النطرون مسحوقه يلطخ به البطن قريباً من نار، فإنه يُخرج الدود ومَدوفاً بعسل أو ديباج زنبق تطلى به المذاكير فإنه عجيب للباءة» (القاموس ٣/ ٢٢٠) وانظر المعتمد في الأدوية المفردة ص ٤١ - ٤٢.

(٢) الحُضض «العربي منه عصارة الخولان والهندي عصارة الفيلز هرج، وكلاهما نافع للأورام =

اجتماع المرارة والملوحة في السَّبخة[1] ويسمى الزُّعوقة[2] ومثل اجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ ومثل اجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومثل اجتماع المرارة والتفه في الهندبا.ويشبه أن تكون هذه الطعوم إنما تكثرت بسبب أنها مع ما يحدث ذوقاً يحدث بعضها لمساً فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد محض متميز فإنه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسطة بين الأطراف يصحبه تفريق وإسخان يسمى جملة ذلك حرافة وآخر يصحبه طعم وتفريق من غير إسخان وهو الحُموضة وآخر يصحبه مع الطعم تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا فقس هذا ما يليق من أحكام الطعوم بالحكمة وأما سائر الأبحاث التي فيها فقد استوفيناها في الطب.

الفصل الثاني في الروائح[3]

إنه ليس عندنا للروائح اسم إلا من وجهين: أحدهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال طَيّبة ومُنتنة كما يقال للطعم أنه طيِّب وغير طيِّب من غير تصور فصل. وثانيهما أن يشتق لمشاكلتها للطعم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كانت الروائح التي اعتيد مقارنتها للطعوم تنسب إليها وتُعرَّف بها،فهذا جملة الكلام في الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس. وأما كيفية الإحساس بها فسيأتي في القسم الثالث من هذا الفن وهو الكلام في الكيفيات النفسانية وإذ قد أتينا على شرح أقسامها فلنبين عرضيتها.

= الرخوة والخوّارة والقروح والنفاخات والرمد والجذام والبواسير ولسع الهوام. . . طلاءً وشرباً كل يوم نصف مثقال بماء، ويغزِّر الشعر، ونبات ودواء آخر. . .» (القاموس المحيط ٢/ ٣٤٠). والمعتمد في الأدوية المفردة ص ٩٧ ـ ٩٩.

(١) السبخة الأرض ذات نزٍ وملح، وما يعلو الماء كالطحلب (القاموس ١/ ٢٧٠).

(٢) الطعام المزعوق الذي كثُر مِلحه، القاموس ٣/٢٤٩).

(٣) قارن: في النفس لأرسطو ص ٥٢ ـ ٥٤، الشفاء ـ النفس لابن سينا ٦٥ ـ ٦٩، المواقف ص ١٣٩، الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٠٠ ـ ١٠٤، المحصَّل للرازي ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

الفصل الثالث في بيان أن هذه الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر

من الناس من زعم أن الكيفيات المحسوسة جواهر تُخالط الأجسام فاللون جوهر والحرارة جوهر وكذلك سائر الأمور المذكورة والدليل على عرضيتها أنها إن كانت جواهر فإما أن تكون أجساماً وإما أن لا تكون أجساماً فإن كانت أجساماً فيكون لها طول وعَرْض وعُمق هو لون ومعنى أنه طول وعرض وعمق ليس معنى أنه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه فأما أن يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا أو لم يكن إلا هذا فإن كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بينا فساده. وإن كان اللون ليس له غير هذا فليس لذات اللون إذاً مقدار بل يقدر بما يحله وهذا مما لا يخالفه. وأما إن فُرِضت غير جسمانية فإما أن تكون بحيث يجتمع من تركُّبها أجسام أو لا يجتمع، فإن اجتمع من تركبها أجسام فيكون ما لا قَدْر له يجتمع منه ماله قدر وذلك باطل. وأما إن لم يكن جزء الأجسام فإما أن يكون بحيث يصح أن يفارق الجسم الذي هو فيه أو لا يصح فإن صح فلا يخلو إما أن يصح أن لا يبقى في جسم أصلاً أو لا يصح، فإن صحّ أن يوجد لا في جسم فلا يخلو إما أن يكون مشاراً إليه أو لا يكون مشاراً إليه. فإن كان مشاراً إليه كان في جسم لوجهين: أما أولاً فلأن الخَلاء مُحال فيستحيل أن يوجد اللونُ في جهة ولا يكون فيها جِسْم. وأما ثانياً فلأنَّ الوضع المعين إنما تستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع أن لا يكون في مادة وأما إن لم يكن مشاراً إليه فحينئذ لا يكون محسوساً. فلا يكون هو البياض الذي كلامنا فيه فإنا إنما نطلق البياض على اللون الذي من شأنه أن يفعل تفريقاً في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضاً وأما إنْ استحال أن يوجد لا في جسم أصلاً فحينئذ كان محتاجاً إلى المحل لذاته وقد عرفت فيما مضى أن المحتاج إلى المحل يمتنع انتقاله عنه. فثبت أن هذه الكيفيات أمورٌ موجودة في الأجسام لا كجزء منها والأجسام غير متقومة بها ويمتنع مفارقة هذه الكيفيات عن تلك الأجسام ولا

نعني بالعرض إلا ذلك.

ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون هذه الكيفيات أجساماً وقولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا:مُسلَّم ولكن هذه الأبعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من كونها مغايرة للّون[1] كون الجسم مغايراً للون بل هذه الأبعاد أعراض من باب الكم.وأما الجسم فهو الأمر الذي يصح أن تفرض فيه هذه الأبعاد فلم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر هو نفس اللون؟.

فإن قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الأبعاد والمفهوم من قبول هذه الأبعاد غير المفهوم من اللون فنقول ليست الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية لأن القابلية أمر نسبي إضافي والصورة الجسمية ليست مجرد نسبة وإضافة بل الصورة الجسمية ماهية تلزمها قابلية هذه الأبعاد فلم لا يجوز أن تكون تلك الماهية هي نفس اللون؟

فالحاصل أن كلامهم في هذا الموضع إنما يتمشى إذا جعلوا ماهية الجسم نفس الطول والعرض والعمق وهم لا يقولون بذلك ومتى جعلوا ماهية الجسم الأمر الذي تلزمه هذه القابلية لم يمكنهم أن يثبتوا كون تلك الماهية مغايرة لمفهوم كونه لوناً ثم إن سلَّمنا أن اللون ليس جوهراً جسمانياً فلم لا يجوز أن يكون جُزْءاً للجسم وقولكم يستحيل أن تتألف الأجسام من اجتماع مالا قَدْر له فنقول الهيولي والصورة ليس لواحد منهما في خاص ذاته هيئة ومقدار مع أن الجسم مركب منهما فلم لا يجوز أن يكون اللون عديم المقدار في ذاته وان كان جزءاً للجسم؟.

ونحن نحرر الدليل المذكور أولاً على وجه آخر فنقول إذا رأينا جسماً أسود فإما أن يكون السواد نفس الجسمية أو جزءاً داخِلاً فيها أو أمراً خارجاً عنها وباطل أن يكون السواد هو نفس الجسمية لثلاثة أوجه.

أما أولاً فلأن مفهوم الجِسْم أمْر مُشتَرك بين الجسم الأبيض والأسود لأن

---

(١) في الأصل للوزبثلاث لامات.

الجسم الأبيض والجسم الأسود مشتركان في مفهوم الجسمية وهما متباينان في مفهوم الأبيضية والأسودية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالجسمية مغائرة للأبيضية والأسودية.

وأما ثانياً فلأن الجسم يصح وصفه بالأسودية والأبيضية ونفس الأسودية لا يصح وصفها بالأسودية ولا بالأبيضية.

وأما ثالثاً فلأن السواد له ضد وهو البياض والجسم لا ضد له أصلاً وباطل أن يكون السواد جزءاً من الجسمية لوجهين: أما أولاً فلأنه لو كان جزءاً للجسمية المشتركة وجزء المشترِك مُشترك لزم أن يكون السواد مشتركاً. وأما ثانياً فلأنه ليس جعل السواد جزءاً له أوْلى من جعل البياض جزءاً له فيلزم إما جعلهما بمجموعهما جزئين للجسم فيكون كل جسم أبيض وأسود معاً وذلك محال أو إخراجهما جميعاً عن جزئية الجسم وذلك هو المطلوب فثبت أن السواد أمر مقارن للجسمم خارج عن مفهومه فلا يخلو إما أن يصح وجوده مفارقاً عن الجسم أو لا يصح. ومحال أن يوجد مفارقاً عن الجسم لوجهين. أما أولاً فلأنه ليس في العالم حيِّز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه. وأما ثانياً فلأنه لو وجدت الجهة الفارغة وفرضنا حصول السواد فيها كان لذلك السواد امتداد في تلك الجهة ومفهوم الامتداد مغاير لمفهوم السوادية فيكوَن مع ذلك السواد مقدار والمقدار على ما ثبت إنما يوجد في المادة فذلك السواد موجود في المادة.

وأما إن فُرِض غير مشار إليه فتلك الحقيقة التي كان يمكننا أن نشير إليها بالحس ما بقيت بل الباقي شيء آخر وليس كلامنا فيه فإن وقوع اسم السواد عليه وعلى هذا المشار إليه باشتراك الاسم فثبت أن السواد أمْر مقارِن للجسْم خارج عن ماهيته ممتنع المفارقة عنه ولا شك أنه غير مُقوِّم له فإن الجسم إذا كان أسود ثم أبيض فإن حقيقته واحدة لا تختلف.فعلمنا أن السواد موصوف بجميع صفات الأعراض فيكون عرضاً وقد تم بهذا الفصل الكلام في الكيفيات المحسوسة.

القسم الثاني
في القوة واللاقوة[1]
وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في أنواعهما

أنواعهما في المشهور ثلاثة: الأول إستعداد شديد على أن يَنْفعل كالممرضية واللين وهذا يسمى باللاقوة. والثاني إستعداد شديد على أن لا ينفعل كالصّلابة. والثالث استعداد شديد على أن يَفْعل كالمُصَارعة وهذانِ القسمان يسميان بالقوة.

واعلم أنا إذا قسمنا الكيفية إلى أربعة أنواع وأردنا إدخال هذه الأقسام الثلاثة تحت نوع واحد فلا بد وأن نذكر معنىً محصلاً مشتركاً من هذه الأقسام الثلاثة ليمكننا أن نجعله نوعاً للكيف وجنساً لهذه الأقسام فإن أردنا أن نذكر معنى تندرج تحته الأقسام الثلاثة قلنا إنه استعداد جِسْماني كامل نحو أمر من خارج أو قلنا إنه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث أمر حادث على أن حدوثه يترجح به وكانت هذه العبارة أوْلى من الأولى لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يكون استعداد إلا لشيءٍ مستعدٍ له فكيف يكون نوعاً للكيف؟ وهذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة فإن الفاعل والمنفعل يشتركان في أن حدوث الحادث إنما يتم بهما.ثم إن القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال والقوة على المقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على

(١) قارن: «النجاة» لابن سينا، فصل: في معاني القوة ص ٢٥٠ ـ ٢٥٤.

الفعل يترجح بها حدوث الفعل والأقسام الثلاثة مشتركة في كونها مبادىء جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها.

ثم اعلم أنه لا خلاف في أن القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع وأما أن القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه والشيخ الرئيس يُخرجها منه وهو الحق فإذا أردنا أن نذكر أمراً مشتركاً بين القوة على الانفعال والقوة على اللاإنفعال بحيث لا يدخل في ذلك المشترك القوة على الفعل قلنا إنه الذي يترجح به القابل في أحد جانبي قبوله ولا قبوله فلنبين أولاً أن القوة على الفعل هل يمكن دخولها تحت هذه الأنواع أم لا ثم نتكلم في القسمين الأخيرين.

الفصل الثاني في أن القُوَّة على الفعل غير داخلة تحت هذا النوع

اعتقد المُتقدِّمون على أن القُوَّة على المصارعة داخلة في هذا النوع. ونحن نقول المصارعة تتعلق بأمور ثلاثة: الأول العِلْم بتلك الصناعة. الثاني القُوَّة القوية على تلك الأفعال وهذان الأمران من باب الحال والملكة على ماستعرف فلا يمكن إدخال واحد منهما تحت هَذا النوع لاستحالة دخول الحقيقة الواحدة تحت جنسين. الثالث كون الأعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يَعْسُر عطفها ونقلها وهو في التحقيق عبارة عن القوة على المقاومة واللاانفعال وهو أحد القسمين المذكورين.

فإن قيل القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث أنها قُدْرة من حيث أنها قُدْرة شديدة أو من حيث أنها فاعلة بسُهولة فهي من حيث أنها قدرة من الحال والملكة ومن حيث أنها شديدة أو فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فنقول الذي فيه قوة أن يَصْرع[1] أشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها قوية والذي فيه قوة أن يَصرع ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل واحد منهما قوة الأمرين حاصلة ولكنها في أحدهما أقوى وفي الآخر أضعف

---

(١) في نسخة: ان ينصَرِع.

فهذا الاختلاف إما أن يكون في الماهية أو في العَوارض فإن كان في الماهية وجب أن لا تكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فإن الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج وإذا لم تكن الشدة موجودة أخرى بل القوة القوية موجودة بوجود واحد وهي بماهيتها الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة. فإذا كانت تلك الحقيقة داخلة في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وأما إن كان الإختلاف بينهما بالعوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود.

أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن تكون هناك قوة واحدة باقية وتعرض لها الشدة لا كقوة أخرى انضافت إليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فتصير بها أشد تأثيراً أو فعلية وهذا محال.

وأما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القُوة القَوية إذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية أيضاً غير داخلة فإن مثل الشيء إذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء أيضاً تحت ذلك الجنس.

ومما يستدل به أيضاً على بطلان مذهبهم أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومها بجنسين وهو محال فثبت بهذا أن القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس.

الفصل الثالث في أن اللِين والصَّلابة هل هما أمران وُجوديان أم لا؟

قد بيَّنا في باب الكيفيات الملموسة أن الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال وأن اللين هو الاستعداد الطبيعي نحو الإنفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدماً للآخر أولى من العكس فإذاً ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما إذاً كيفيتان وجوديتان.

ولكن لقائل أن يقول إن ذلك الاستعداد الطبيعي تلزمه أمور ثلاثة واحد

عدمي واثنان وجوديان. أما العدَمي فهو اللاإنغماز وأما الوجوديان فأحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقَاء شكله على ما كان عليه فذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدَمياً لأنه علة للأمرين الوجوديين وعلة الموجود موجودة فإذاً ذلك الاستعداد أمر وجودي. وأيضاً فالانغماز كما حققناه عبارة عن حركة حاصلة في سَطْح الجِسْم مُقارنة لحدُوث شَكْل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لأنه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لأنه مُتكَمِّم وإذا كان كونه جسماً طبيعياً ذا كَمّ هو العلة لهذه القابلية إستحال أن تكون هناك كيفية أخرى تفيد هذه القابلية لأن ما ثبت لذات الشيء لا يكون محتاجاً إلى شيء آخر وإذا ثَبت أن استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب أن يكون الاستعداد نحو الانفعال لِعِلّة وجودية إذ يستحيل أن يكون سببه نفس المادة التي هي علة الاستعداد ولا أيضاً زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زَوَالُها عِلّة لاستعداد اللاإنفعال. فإذاً عِلّة الاستعداد للإنفعال أمْر وجودي فبهذه المباحث يغلب على الظن أن التقابل بين اللين والصلابة تقابل العدَم والملكة.

القسم الثالث
في الكيفية المختصة بذوات الأنفس
وهي المسماة بالحال والملكة

أعلم أن الكيفيات النفسانية[1] إذا لم تكن راسخة سُمِّيت حالاً، وأما إذا صارت مُستحكمة سميت مَلكة والإفتراق بينهما افتراق بالعَوارض لا بالفُصول ولا يجب تغايرهما بالذات فإن الشيء في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكماً يسمى حالاً فإذا صارَ هو بعينِه مُسْتحكِماً يُسمَّى ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالاً ثم يصير ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبياً ثم يصير رَجُلاً. فعلى هذا كل مَلَكَة فقد كانت حالاً أي كانت قَبل استحكامها حالاً ولَيْس كلُّ حال فإنه يصيرُ ملَكة. فهذا تلخيص المفهوم من لفظ الحال والملكة.

واعلم إن هذا القسم جِنْس تندرج تحته أنواع ونحن نعقد في ذلك أبواباً أربعة إن شاء[2] الله عز وجل.

(١) راجع المواقف ص ١٣٩.
(٢) في الأصل: إنشاء الله.

الباب الأول في العلم وأحكامه
والكلام فيه يتعلق بثلاثة أطراف العلم
والعالم والمعلوم

الطرف الأول في العِلْم وفيه ثمانية وعشرون فصلاً

الفصل الأول في أن العلم بالشيء لا يحصل إلا بانْطِباع صورةالمعلوم في العالِم

أعلم أنا قد بيَّنا في باب الوجود أن للماهية المعقـولة وجـوداً في الذهن ونزيد ها هنا إيضاحاً فنقول الذي يدل على ذلك أن الممتنعات محكوم عليهـا بـالامتناع والمحكـوم عليه يجب أن يكـون ممتـازاً عن غيـره وإلا لم يكن هـو بـذلك الحكم أَوْلى من غيـره وكل ممتـاز فهـو ثـابت وليس ذلـك الثبـوت في الخارج وإلا لزم من وجود الامتناع وجوب وجود الممتنع في الخارج لـوجوب الشـرط عند وجـود المشروط فحينئـذ يكـون الممتنـع واجبـاً هـذا خلف فـإذاً لِلمُمْتنع وجودٌ في الذهن حتى يتأتى للذهن أن يحكم عليه بامتنـاع أن يعرض له الوجود الخارجي.

فـإن قيل لـو كان كـون الشيء ممتنع الـوجود في الخـارج لأَجْـل حُكْم الذِّهْن على الصُّورة الذِّهنية بـامتناع حصـولها في الخـارج لكانت الممكنـات بـأسرهـا ممتنعة لأن الصـور الحاصلة منهـا في الأذهان ممتنعـة الحصـول في الخارج فنقول الصُّورة الذهنية لها ماهية ولها وجود ولا شك أن اعتبار المـاهية من حيث هيَ هيَ غيـر اعتبارهـا من حيث أنها مـوجودة. فـإن الأوّل جـزء من الثاني فتلك الماهية إذا أخذت من حيث هي ذهنية فهي ممتنعة الحصـول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مـأخوذة عن الممتنـع أو عن الممكن

ولكن إذا نظرت إلى تلك الماهية من حيث هِي هِي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فإن حكم العقل بامتناع عروض الوجود الخارجي لها لكانت ممتنعة وإلا فهي ممكنة فالحاصل أن تلك الماهية لا بد في تحققها من الوجود الذهني لكن المحكوم عليها بالإمكان والامتناع تلك الماهية فقط.

ومن البراهين الدَّالَّة على ذلك أن كون الإنسان إنساناً غير كونه بحال لا يمنع نفس مفهومه عن الشَّركة فإن أحد المفهومين ليس هو الآخر ولا داخلاً فيه على ما عرفت فكونه بحال لا يمنع الشركة عارض لتلكَ الماهية لكن يمتنع أن يَعْرض له ذلك العارض عند وجوده الخارجي لأن كل ما يوجد في الخارج فإنه يكونُ شخصاً ويمتنع أن يكون هو بنفسه محمولاً على غيره على ما عَرَفت. فإذاً هذا العارض إنما يعرض له عندما يكون في الذهن فإذاً للماهية المعقولة وُجود في الذهن وأما أن الإدراكات الجزئية لا بد فيها من هذا الارتسام فسيأتي في موضعه.

واحتج المنكرون لهذا الإِرْتسام بأُمور ثلاثة:

أولها أنه لو كان التعقُّل لاجل الانطباع لكنا إذا عقلنا أن السواد يُضاد البياض لزم أن تنطبع صورة السَّواد والبياض فينا ولزم أن يكون محلهما واحداً لأن القاضي على الشيئين لا بُدَّ وأن يحضره المقضي عليهما، لكنهما لماهيتهما متنافيان والتالي باطل فالمقدم مثله.

وثانيها أن الماهية إذا انطبعت في العقل فهي من حيثُ أنها صورة جزئية حاصِلَة في نفس جزئية موجودة في الخارج فوجوده الذهني إما أن يكون هو ذلك أو وجود آخر. والأول يلزم منه أن لا يبقى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي أصلاً وكان يجب أن يتوفر على تلك الماهية حين ما تكون ذهنية جميع ما يتوفر عليها عندما تكون خارجية فتكون الحرارة المعقولة محرِّقة والسَّواد المعقول محسوساً قابضاً للبصر وذلك مُحال. وأما الثاني فهو أيضاً محال لأنه يقتضي أن يكون للشيء الواحد وجودان فيكون موجوداً مرتين وهو

محال أيضاً فهب أن له وجوداً آخر لكن الوجود الخارجي حاصلٌ فكان يجب أن يتوفر عليه جميع ما يعرض له في الخارج.

وثالثها أن العِلْم بمضادَّة السواد للبياض يجب أن يكون متعلقاً بهما إذ لو لم يكن متعلقاً بهما لكان متعلقاً بالمضادَّة المطلقة لا بمضادتهما فتكون مضادتهما من حيث كونها مضادة منسوبة إليهما فلو كانت معلومة كانت بعِلْم واحد ولو كان العِلم هو الانطباع لاستحال أن يكون العلم الواحد علماً بأكثر من معلوم واحد لأن الصورة العقلية لا بد وأن تكون مطابقة للمَعْقول والشيء الواحد يمتنع أن يكون مطابقاً لماهيتين مختلفتين.

والجواب عما ذكروه أولاً أن من عَقْل مضادة السواد والبياض فقد ارتَسمت في عقله ماهيتهما. وقوله الضِّدان كيف يجتمعان فنقول إن ماهيتهما تقتضيان التِّضاد لا مطلقاً بل بشرطِ الوُجود الخارِجي فلا يلزم تحقُّق التَنافي عند فَوات هذا الشَّرط.

والجواب عما ذكروه ثانياً أن للحَرارة مثَلاً ماهية ولها لَوازم ولا يجب أن يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب كل قابل فإنه من الجائز أن تختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف حال القوابل حتى تكون الحرارة متى حلت المادة الجسمانية تعرض لها عَوارض مخصوصة ومتى حلَّت النفس المجرَّدة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شَيء من تلك العوارض وتكون الماهية في الحالتين واحدة لأنها ليسَت هي هي بأنها مُسَخِّنة وإلا لكانت النار حين ما لا تكون مسخنة لغيرها لا تكون ناراً بل لأنها شيء يلزمها السخونة عند حلول المادة الجسمانية. وهذا الحكم صَادِق عليها عند كونها ذِهْنية ولكن السائل إذا وجه الأشكال في نفس السخونة لم يندفع بالجواب الذي ذكرناه فليتفكر فيه وقد ذَكرنا تمام تقْرير هذا الشك في علم النفس.

والجواب عما ذكروه ثالثاً أن ذلك إنما يلزم إذا جعلنا العِلْم نفس الانطباع وأما إذا جعلناهُ إضافة مخصُوصة مَشْروطة بالانطباع فالمَحال غير لازم فلنتكلم في تحقيق ذلك.

الفصل الثاني في إبطال قول من قال العِلْم هو نفس انطباع ماهية المعلوم في العالِم

وعليه ثلاثة أدلة: البرهان الأول لو كان التعقُّل عبارة عن حُصول صُورة الشيء في العاقل لزم أن لا نعقل ذواتنا والتالي باطل فالمقدَّم مثله. بيان الشرطية أن تعقُّلنا لذواتنا إما أن يكون هو نفس ذاتنا أو لا بُد من حصول صورة أخرى في ذواتنا والقسمان باطلان. أما الأول فلأن الأشياء التي نعقل ذواتها ليس من جهة كونها عاقلة لذواتها إذ ليس تعقلنا لذات واجب الوجود هو تعقلنا لكونه عاقلاً. وأما الثاني فهو أيضاً باطل لوجهين: أما أولاً فلأن تلك الصورة لا بُد وأن تكُون مُساوية لِذاتنا فيلزم اجتماع المثلين. وأما ثانياً فلأنّا ما لم نعقِل أن تلك الصورة صورة ذاتنا لم نعقل ذاتنا فإن عقلنا تلك الصورة فقد عقلنا لذاتنا قبل تعقُّلنا لتلك الصورة.

البُرهان الثاني لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وقد ثَبت أنه ليس تعقلنا لذاتنا لأجْل صورة أخرى بل لأجل أنَّ ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العَقْل والعاقل والمعْقُول واحداً.ثم إذا عَقِلنا عَقْلَنا لذاتنا فعَقْلُنا لعَقْلِنا لِذاتنا نفس عَقْلِنا لذاتنا وإلا لزم اجتماع المثلين، وعَقْلُنا لذاتِنا نفس ذاتنا.فإذاً تعقُّلنا لعقْلِنا لذاتنا هو نفس ذاتنا.ثم إن في قوة النفس أنْ تَعقِل أنها تَعْقِل أنَّها تَعْقِل وأن تركّب ذلك إلى غير النهاية. وكل ذلك كما بينا عائد إلى وجود الذات فقط فيلزم أن يكون كل هذه التعقلات حاضرة بالفعل ما دامت ذاتنا موجودة لأن الشَيء الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل معاً لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

ولا يُقال العِلم بالعِلْم هو بعينه العِلْم بالمعلوم لأنا إذا استحضرنا في ذهننا العِلْم بالعِلْم وجَدنا التفرقة بين هذه الحالة وبين ما إذا لم نستحضر ذلك العلم مع أن العلم بالمعلوم حاصل في الوقتين.

البرهان الثالث لو كان الإدراك[1] عبارة عن حصول ماهية المعقول

---

(١) الإدراك في اللغة اللحاق والوصول، يقال أدرك الشيء بلغ وقته ونهايته. وله تعاريف عند =

للعاقل ولا شكَّ أن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادِيَّة لزم حصول ماهيات الجمادات في عقلنا حين تعقلنا إياها مع أنها عند الإدراك غير حاصلة لنا فعلْمنا أن نفس حقيقة حُصول هذه الماهيات للجوهر لَيْس هو التعقُل لأَنَّ نفس حصولها لا يختلف في الوقتين.

فإن قيل الإدراك حقيقة حُصول شيءٍ مجرد لشيء آخر مجردٍ مُسْتقل بنفسِه فنقول لما كان تجرُّد المدرَك والمدرِك شرطاً للإدراك كان الإدراك مغايراً لهما لا محالة. وأما بيان أن الإدراكات الجُزْئية ليست نفس الانطباع فسيأتي القول فيها في علم النفس فثبت أن العِلْمُ ليس هو نَفْس الإنطباع.

= الفلاسفة والمتكلمين.

فابن سينا يعرف الإدراك بأنه «هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك يشاهدها ما به يدرك، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلاً، أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي» الإشارات والتنبيهات - نشرة سليمان دنيا (٢/٣٣٤ - ٣٤٢).

وعند الجرجاني «الإدراك: إحاطة الشيء بكماله، وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات» (التعريفات ص ٢٩).

ويرى أبو البقاء أن «الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك» وهو نفس تعريف ابن سينا إلا أنه يعود فيستدرك قائلاً. «واعلم أن الإدراك هو عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يحصل في النفس من جهة التعقل بالبرهان والخبر... ثم هذه الإدراكات ليست بخروج شيء من الآلة الداركة إلى الشيء المدرك، ولا بانطباع صورة المدرك فيها، وإنما هي معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة... الخ» (الكليات ١/٨٨).

والإدراك مرادفٌ للعلم بمعنىً وهو يتناول جميع القوى المدركة، فيقال: إدراك الحس، وإدراك الخيال، وإدراك الوهم، وإدراك العقل. ولكن بعض الفلاسفة يحدد معنى الإدراك فيطلقه على الإحساس وحده، وحينئذٍ يكون أخص من العلم، وقسماً منه، كما أن بعضهم - كأبي البقاء - يوسع معناه فيطلقه على حضور صورة المشعور به في الشاعر، أو يطلقه على الكمال الذي يحصل به مزيد مزيد كشف... الخ» (المعجم الفلسفي - صليبا ١/٥٣ - ٥٤). وانظر أيضاً معارج القدس للغزالي - فصل حقيقة الإدراك ص ٦١ - ٦٢.

الفصل الثالث في الأمور التي يمكن أن يفسر العلم بها وإبطال الباطلْ منها

التعقُّل لا يخلو إما أن يكون أمراً عدَمِياً أو يكون أمراً ثبوتياً وإن كان ثبوتياً فإما أن يكون كيفية عارِية عن الإضافة أو كيفية مع الإضافة أو نفس الإضافة فهذه أقسام أربعة.

وقد اضطَرب كلام الشيخ في حقيقة العِلْم غاية الاضطراب فتارة يجعله أمراً عدمياً وذلك عندما بيَّن أن كون الباري عقلاً وعاقِلاً ومَعْقولاً يقتضي كَثْرة في ذاته فهنالك يفسر العلم بالتجرد عن المادة وهو أمر عدمي[1]. وتارة يجعلُه عبارةً عن الصُّوَر المرتسمة في الجَوْهر العاقل المطابِقة لماهية المعقول وذلك عندما يبين أن تعقُّل الشيء لذاتِه ليس إلا حُضور صورتِه عنده.وأيضاً نص على ذلك في النَّمط الثالث من الإشارات[2] حيث قال: إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثِّلة عند المُدْرَك. وتارةً يجعله مجرد إضافة وذلك عندما يبين أن العَقْل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل حُصول صُوَر كثيرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتى يكون العَقْل البسيط كالمبدأ الخلّاق للصور المفصَّلة في النفس. وتارةً يجعله عبارَة عن كيفية ذات إضافة إلى الشيء الخارجي وذلك عندما يبين أن العِلم داخل في مقولة الكَيْف بالذات وفي مقولة المُضَاف بالعَرض. وأيضاً عندما يبيِّن أن تغيُّر المَعْلوم يوجب تغيُّر العِلْم الذي هو كيفية ذات إضافة. وإذا عرفتَ أن الشيخ ذهب في هذا الباب إلى كل الأقسام المحتملة فقد عرفت اضطراب رأيه في حقيقته فلنَرْجع إلى عُقولنا ولنَجْتهِد في طلب الحق.

فنقول أما القِسْم الأول وهو أن التَعَقُّل لَيْسَ أمراً سَلبياً فذلك ظاهِرٌ من

---

(١) راجع ابن سينا: النجاة ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٢ / ٣٣٤ وانظر تعليق الرازي والطوسي - الذي ذكر مذاهب الفلاسفة في تعريف الإدراك. أيضاً: «المباحثات» لابن سينا ضمن أرسطو عند العرب للدكتور بدوي ص ١٢٤.

حيثُ أنه لو جُعل سلبياً لما كان أي سلب اتّفق هو العلم بل سَلْب ما يقابله وهو الجَهْل فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن عدم الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فيكون العِلم عبارة عن عدم عدم العِلم فيكون أمراً ثبوتياً وإما أن يكون عبارة عن سَلْب الجهل المركب لكن لا يلزم من سَلْب الجهل المركب حصول العلم لاحتمال خُلو المحل عنهما.

فإن قيل لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل عبارة عن سَلْب المادة ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلاثة:

الأول وهو أقربها أن التجرد عن المادة لا يختص بشيء دون شيء آخر إذ من الممتنع أن يقال الشيء الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة إلى هذا دون ذاك ولا يمتنع أن يُقال الشيء الفلاني يعقل هذا دون ذلك. فالتجرُّد عن المادة غَير متخصص بشيء دون شيء والتعقل متخصص بشيء دون شيء. فإذاً التجرد ليس هو التعقل.

الثاني أنه لَيْس عِلْمنا بكون الشيء مجرداً عن الوَضْع والإشارة عِلْماً بكون ذلك الشيء عالماً بالأشياء ولا داخلاً في ذلك ومقوِّماً بل بعد العلم بكونه مجرداً يبقى الشك في كون ذلك المجرد عالِماً أم لا ومن المستحيل أن تكون الحقيقة الواحدة مجهولة معلومة دفعة واحدة فثبت أن التعقل مغاير للتجرد.

الثالث أنا نجد من أنفسنا أن كوننا عالمين حالة متميزة عن سائر الأحوال المدركة من النفس لها خصوصية وانفراد عن غيرها وذلك لا يكون إلا إذا كانت تلك الحالة أمراً ثبوتياً فثبت بهذا أن التعقل بهذا لا يمكن أن يكون عبارة عن سلب المادة أو عن سلب شيء آخر.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون عبارة عن حُضور صُورَة المعقول عند العاقل فقد أبطلناه

فإن قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صُورة مجردة عن المادة عند موجود مجرَّد عن المادة فنقول هذا أيضاً باطل من وجوه: الأول أنا قد بينا

أن الإدراك والتعقُّل عبارة عن حالة ثبوتية فيستحيل أن يكون التجرد عن المادَّة داخلاً في حَقيقة التعقُّل لأن الأمر الثبوتي لا يتقوَّم بالسلبي فينبغي أنْ يقال: التعقُّل هو نفس حُضُور صورة الشيء أو حالة أخرى ثبوتية لا تتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قيل تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك والأول فَقَد بطل والثاني يوجب الاعتراف بكون الإدراك مغايراً لنفس الحضور.

وأما القسم الثالث وهو أن يكون العلم حالةً إضافية من غير أن يكون هناك أمر آخر فذلك باطل أيضاً لما بينا أن الإضافات لا تتحصل إلا عند وجود المضافات ونحن قد ندرك ما لا وجود له في الأعيان.

وأما القِسْم الرابع فهو متعيِّن لأن يكون هو الحق وذلك لأن العِلْم عبارة عن كيفية ذات إضافة ولكنا لا نشرع في تحقيق ذلك إلا بعد الفراغ من إبطال مذهبين فاسدين من الأقوال الفاسدة في حقيقة العلم إن شاء الله وحده.

الفصل الرابع في إبطال قول من قال النفس إنما تعقل الشيء لاتِّحادها بالعقل الفعال(1)

هذا باطل من وجهين: الأول أن العَقْل الفعَّال إما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثُّر أو يكون ذا أجزاء أو أبعاض، والأول يوجب أن يكون المتحد

---

(1) راجع: «في النفس» لأرسطوطاليس ترجمة إسحاق بن حنين ص ٧٤ ـ ٧٥ ورسالة في العقل لأبي نصر الفارابي ص ٢٣ ـ ٢٥، النجاة لابن سينا ص ٢٣١ والإشارات والتنبيهات له ٣٦٧/٢، الشفاء ـ في النفس ص ٢٠٨ ـ ٢١١، المباحثات له ص ١٩٣ ـ ١٩٤ ـ الحدود للخوارزمي (ضمن المصطلح الفلسفي) ص ٢٠٩ ـ ٢١١، الحدود لابن سينا (المرجع نفسه ص ٢٤١) معيار العلم للغزالي ص ٢٨٩، الكليات لأبي البقاء ٢١٨/٣ ـ ٢١٩، أرسطو للدكتور ماجد فخري ص ٧٣ ـ ٧٥، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٦٤ ـ ١٦٥ تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور فخري ص ١٧١ ـ ١٧٤ و١٩٣ ـ ١٩٤، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد عبد الرحمن مرحباص ٤٤٠ و٥٢٨، المعجم الفلسفي ـ صليبا ٨٦/٢.

به لأجل تعقل واحد يعقل جميع المعقولات لأن المتَّحِد بالعاقل بجميع المعقولات لا بد وان يعقل كل المعقولات. والثاني باطِل أيضاً لأنه إن كان يتَّحد بكله لزم ما ذكرنا من كون العاقل لشيء واحد عاقلاً لجميع المعقولات وإن كان يتحّد ببعضه لا بكُله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإنسان جزء لكن التعقلات التي يقوى عليها الإنسان غير متناهية فللعقل الفعَّال أجزاء غير متناهية.

ثم إن كل واحد من تلك التعقلات يمكن فيه حُصول أعداد غير متناهية منه لأنفس غير متناهية فيكون كل واحد من تلك الأجزاء مركباً من أجزاء نوعية غير متناهية. فإذاً العقل الفعال أمر مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية، لأن المعقولات المختلفة الماهية غير متناهية ثم كل واحد من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلاً للسواد مثل تعقل عمرو فيجب أن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية مُتَّحدة في النوع فيكون للعقل الفعال أجزاء غير متناهية لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية ولا مختلفة بالنوع بل متحدة وهذا مع ما فيه من المحالات فتلك المتحدات بالنوع لا تتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وذلك بسبب المادة فالعقل الفعال مجرّد فأجزاؤه مجرَّدة فهي غير متمائزة بالعوارض فهي غير مُتكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد كان مركباً هذا خلف فالقول باتحاد النفوس بالعقل الفعال محال والثاني ما بينا في باب الوحدة أن الاتحاد محال.

الفصل الخامس في إبطال قول من قال إن التعقُّل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل

وقد عرفت بُطْلان القول بالاتحاد والذي يخصُّ هذا الموضع أن من عَقَل شيئاً فلو اتحد به فإذا عقل شيئاً آخر حتى اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثاني فحينئذٍ وجَب أن لا يبقى عاقلاً للمعقول الأول وإلا لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال فإذاً يلْزَم أن لا يبقى عاقلاً للأول عند كونه عاقلاً للثاني وهو محال.

ثم اعلم أن الشيخ في جميع كتبه مُصِرّ على إبطال الإتحاد إلا في كتاب «المَبْدأ والمعاد» فإنه صرَّح هناك بأن التعقل إنما يكون باتّحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندما حاول بَيان أن واجب الوجود عاقل فقال الصورة المجردة عن المادة إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيَّرته عقلاً بالفعل لأن العقل الفعل بالفعل يكون منفصلاً عنها بالذات انفصال مادة الأجسام عن صورها فإنه لو كان منفصلاً بالذات عنها لكان العقل بالفعل أما أن تكون حينئذٍ هذه الصورة أو العقل بالقوة التي حصلت هذه الصورة فيها أو مجموعهما ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن تعقل تلك الصورة أو لا تعقلها فإن كانت لا تعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل وإن كانت تعقلها فأما أن يكون لأجل صورة أخرى فيها فيلزم التسلسل وأما أن تعقلها لوجودها لها فإما على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلاً.لكنها حاصلة للمادة وعوارضها فإنها مَوْجودة في الأعيان فتكون المادة وعوارضها عاقلة لتلك الصورة هذا خُلْف وإما لا على الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يَعْقل فحينئذ إما أن يكون معنى أنْ يعقل نفس وجودها فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له وأما أن يكون أن يعقل معناه مغايراً لِنَفْس وجود هذه الصورة وقد فرض هاهنا أن التعقل نفس وجود هذه الصورة له هذا خُلْف.فإذاً ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل إلا أن يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين.

ولا يجُوز أن يكون العقل بالفعل هاهُنا هو نَفْس تلك الصورة فيكون العَقْل بالقُوَّة لم يخرج إلى الفعل لأنه ليس هذه الصورة نفسها بل قابلاً لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلاً بالفعل بل موضوعاً له فيكون عقلاً بالقوة ولا يكون عقلاً بالفعل لأن الذي بالقوة لا يخرج إلى الفعل قَط والذي بالفعل فهو دائماً كذلك.

ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك المجموع يعقل ذاته أو جزءاً من ذاته أو شيئاً خارجاً عن ذاته فإن عقل

شيئاً خارجاً فهو يعقله بأن يعقل صورته.فالكلام في تلك الصورة كالكلام في الأول ويتسلسل وأيضاً فلأن هذه الصورة لَيْست هي التي كَلامُنا فيها.

ولا يجوز أن يعقل أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كليهما وكل واحد من تلك الأقسام إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو الجُزْء الذي هو كالصُّورة والأقسام باطلة بأسْرها فإن كانت المادة تعقِلُ نفسَها لكان ذلك الجزء عاقلاً لذاته ومعقولاً بذاته ولا منفعة للجزء الذي هو كالصُّورة في هذا الباب وإن كانت المادة تعقل الصورة عاد الكلام المذكور من أن تعقلها لحصولها لها على الإطلاق أو لأنها حصَلت لشيء من شأنه أن يعقل وقد أبطلناهما وإن كانت الصورة تعقل نفسها كانت عاقلة ومعقولة بذاتها أو كانت تعقل المادة فكانت الصورة مَبْدأ للقوة والمادة مبدأ للفعل وهو باطل وإن كان الجزءان يعقلان المادة كانت حقيقة المادة حالة في الجزئين فهي أكبر من ذاتها هذا خُلْف.وكذلك القول في جانب الصورة وكذلك إن فرض أنه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت الأقسام الثلاثة.وصح أن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولي بل هي إذا حَلَّت العقل بالقوة إتَّحد ذاتاهُما شيئاً واحداً فلم يكن قابل ولا مقبول متميزي الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة.

والجواب أن الحق من هذه الأقسام هو الأول وهو أن العقل بالفعل هو العَقْل بالقوة عند حُلُول الصورة المجردة فيه.

وقوله العَقْل بالقوة يعقل تلك الصورة لأجل حضورها فيه كيف ما كان أو لأجل حضورها في شي من شأنه أن يعقل فنقول الحقُّ هو الأخير وهو أنه يعقل تلك الصورة لأنها حلَّت في شيء من شأنه أن يعقل.

وقوله تقدير هذا الكلام أنه إنما عقلها لأنها حلَّت في شيء من شأنه أن يحل فيه شيء فهذا إنما يلزم إذا قلنا إن التعقُّل هو نفس حضور صورة المعقول ولسنا نقول بذلك بل الحق شيء آخر نصرح به الآن.

الفصل السادس في تحقيق القول الحق في العلم

فنقول العِلْم والإدراك والشعور حالةَ إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول إلا عند وُجودِه فلا جَرم لا حاجة إلى ارْتِسام صورة أخرى منه فيه بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل.

وأما إن كان المعقول غير العاقل أمكن لذلك العاقل من حيث هُوَ هُوَ أن يعقل ذلك المعقول من حيث هُوَ هُوَ حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج فلا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما. وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المثبتة بالأدلة فإن الحجة لما قامت على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم أثبتناها.ولما قامت الحجة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة.ولما حصَرنا الأقسام وأبطلنا ما سِوَى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك.

ومما يزيدهُ تحقيقاً أن التقسيم الذي ذكره الشيخ في إثبات اتحاد المعقول بالعاقل تقسيم حاصِر ولو لم نقل إن التعقل زائد على مجرد الحضور كان القول بالاتحاد لازماً لا محيص عنه لكن القول بالاتحاد باطل فالقول بأن التعقل زائِدٌ على نفس الحضور حق وهو المطلوب فثبت أن الحق ما اخترناه في هذا الموضع.

الفصل السابع في تحديد العلم[1]

يُشبه أن يكون تعريفه بالحدِّ والرَّسم ممتنعاً لأنه هو الحاكم بامتياز كل

---

(١) اختلف في مطلق العلم، في كونه له حدّ، أو ليس له حدّ، وإن كان له حدّ فما هو؟ والرازي في «المباحث» يرى أن العِلم لا يُعرَّف لا بالحد ولا بالرسم، وفي «المحصّل»: يذكر أن تصور العلم بديهي لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به فيستحيل أن يكون كاشفاً له، ولأني عالم بالضرورة كوني عالماً بوجودي وتصور العلم جزء منه البديهي بديهي فتصور العلم =

= بديهي» (ص ١٤٥).

وقد فصّل الإيجي في «تعريف مطلق العلم» المذاهب المختلفة في تعريفه، ما خلاصته.

المذهب الأول: واختاره الرازي أنه ضروري.

المذهب الثاني: وبه قال إمام الحرمين والغزالي: إنه ليس ضرورياً ويعسُر تحديده. قالا وطريق معرفته القسمة والمثال.

المذهب الثالث: أنه نظري وذكر له تعريفات:

١ ـ لبعض المعتزلة: «اعتقاد الشيء على ما هو به».

٢ ـ للقاضي أبي بكر الباقلاني «إنه معرفة المعلوم على ما هو به».

٣ ـ للشيخ ـ أبي الحسن الأشعري ـ فقال تارة هو الذي يوجب كون من قام به عالماً أو لمن قام به اسم العالم ـ وأخرى: إدراك المعلوم على ما هو به..

٤ ـ لابن فورك: «ما يصح ممن قام به اتقان الفعل».

٥ ـ للإمام الرازي أيضاً (؟): اعتقاد جازم مطابق لموجب.

٦ ـ للحكماء: حصول صورة الشيء في العقل، ويقال هو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك.

٧ ـ واختاره الإيجي: صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض» (المواقف ص ٩ ـ ١١).

وقال الجرجاني: «العلم هو الإعتقاد الجازم المطابق للواقع» ثم ذكر من التعريفات السابقة الأول (بلفظ: إدراك الشيء) والسادس وزاد عليها:

١ ـ قيل (هو) زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه.

٢ ـ وقيل: العلم صفة راسخة تُدرك بها الكليات والجزئيات.

٣ ـ وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء.

٤ ـ وقيل: عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول.

٥ ـ وقيل: عبارة عن صفة ذات صفة.

٦ ـ وقيل ما وُضع لشيء، وهو العلم القصدي، أو غلَب وهو العلم الإتفاقي الذي يصير علماً لا بوضع واضع، بل بكثرة الاستعمال مع الإضافة أو اللازم لشي بعينه خارجاً أو ذهناً ولم تتناوله السببية» (التعريفات ص ١٩٩).

وينقل ابن فورك عن الأشعري أنه يقول: «معنى العلم وحقيقته ما به يَعلم العالِم المعلوم»، وأنه كان ينكر أن يكون معنى العلم اعتقاد الشيء على ما هو به، وقال إن وصف علمنا بأنه اعتقاد مجاز. (مجرد مقالات الأشعري ص ١٠ ـ ١١) ويختار الجويني أن العلم: معرفة المعلوم على ما هو به. قال: وهذا أولى في رَوْم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم، منها قول بعضهم: العلم تبين المعلوم على ما هو به» ومنها قول شيخنا رحمه الله: «العلم ما أوجب بكون محله عالماً» ومنها قول طائفة: «العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفِعْل واتقانه»... أما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم: «هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس»... فزاد المتأخرون فقالوا: ... مع توطين النفس إلى المعتقد إذا وقع ضرورة أو نظراً.. (الإرشاد ص ٣٣ ـ ٣٤). =

= لكن الآمدي لم يرتض كل التعريفات السابقة وأبطلها في كتابه «أبكار الأفكار» قال: «والمختار في ذلك أن يقال:

«العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصّف بها التميز بين حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه» (الإحكام في أصول الأحكام ـ للآمدي ١/١٣). ولكنه في «المبين» يعرف العلم بأنه: «عبارة عن حصول معنى في النفس حصولاً لا يطرق إليه احتمال كذبه على وجه غير الوجه الذي حصل عليه» (المصطلح ص ٣٨٤).

واختار الباجي أنه «معرفة المعلوم على ما هو به» (الحدود في الأصول ص ١٤) وكذا أبو يعلى الفراء القاضي الحنبلي في «المعتمد في أصول الدين» (ص ٣٢).

واكتفى أبو منصور البغدادي بذكر حدود الأشعري والباقلاني ورد تعاريف المعتزلة:

ـ «اعتقاد الشيء على ما هو به» للكعبي.

ـ «اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة ودلالة» للجبائي.

ـ اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه» «لابنه أبي هاشم. (أصول الدين ٥ ـ ٦).

أما ابن حزم الأندلسي فيرى أن «العلم: تيقّن الشيء على ما هو عليه عن برهان أوّلي أو راجع إلى أوّلي أو عن اتّباع صادقٍ قام البرهان على صدقه» (رسائل ابن حزم ـ الجزء الرابع ـ تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول» ص ٤١٣).

وعرفه الكمال ابن الهمام في «التحرير»: «العلم حكم لا يحتمل طرفاه نقيضه عند من قام به لموجب» قال شارحه ابن أمير الحاج: أي إدراك نسبة موجبة أو سالبة بين محكوم ومحكوم عليه لا يحتملان نقيض ذلك الإدراك عند المدرِك كائن لموجب» (التقرير والتحبير ١/٤٠).

أما أبو البقاء الكفوي فبعد ذكره لجملة من التعريفات السابقة يقول: «والمختار أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل متعلقه النقيض. وأحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم: هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به» ثم قال: «والعلم يطلق على ثلاثة معانٍ بالإشتراك:

أحدها: يطلق على نفس الإدراك.

وثانيها: على الملكة المسماة بالعقل في الحقيقة.

وهذا الإطلاق باعتبار أنه سبب للإدراك فيكون من إطلاق السبب على المسبب.

وثالثها: على نفس المعلومات وهي القواعد الكلية التي مسائل العلوم المركبة منها وهذا الإطلاق باعتبار متعلق الإدراك إما على سبيل المجاز أو النقل.

وقد يُطلق العلم على التهيؤ القريب المختص بالمجتهد وهو ملكة يُقتدرُ بها على إدراك الأحكام الجزئية...» (الكليات ٣/٢٠٥ ـ ٢١٣).

وهكذا فإنك ترى أن هذه التعريفات كلها تدور على ألفاظ مثل:

معرفة، إدراك، اعتقاد، صفة، تيقن، حُكْم، حصول الصورة، تمثّل... الخ. ومن هنا اعتقد البعض أن في تعريف العلم بمثل هذه الأمور دَوْراً ظاهراً، ولعله لهذا السبب اعتمد الرازي أن العلم لا يُعرَّف لا بالحد ولا بالرَّسم، لأنه أعرَف من كل مُعرِّفٍ له. والمشكلة تتصل من طرف بمسألة بل مسائل عقائدية مثل: =

شيء عمـا عداه فكيف لا يميـز نفسه عن غيـره ولأن كل مـا يعـرُف بـه العلم فالعلم أعرف منه لأنه حالة نفسانية يجدها الحيُّ من نفسه أبداً من غيـر لَحبس ولا اشتباه وما هذا شأنه يتعذَّر تعريفه.

ومـمـا يدلُّ على أنـه غَنِيٌّ عن التعريف أن كـل من عرف شيئـاً أمكنه أن يَعْرِف كونه عارفاً بذلك الشَيء من غير برهان ونظَر والعلم بكونه عالماً بشيء عبارة عن العِلْم باتصاف ذاته بالعلم والعلم باتصـاف أمرٍ بـأمرٍ يستـدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصـوف والصفة فلو كـان العلم بحقيقة العلم مكتسبـاً لاستحال أن نعلم كـوننا عـالمين بالشيء إلا بنـظر واستدلال. ولمـا لم يكن كذلك ثَبت أن العلم بحقيقة العلم غني عن الكَسْب[1] والتَّعريف.

الفصل الثامن في الفرق بين حُلُول الصُّورَة العقلية في النَّفْس وبين حلول الصُّورة في المادَّة

وذلك من وُجُوه خمسة: الأول أن الصور المادية متمانعة فـإن المتشكِّل بشكل معين يمتنع عليه أن يتشكَّل بشكـل آخر مـع الشكل الأول وأمـا الصور العقلية فهي متعاونة فإن النفس الخالية عن جميـع العلوم يكون تصوّرها لشيء من الحقائق شاقاً شديـداً وكلما ازداد علمُها بالأشياء ازداد استعدادها للباقي.

الثاني أن الصُّوَر المـادِّية لا يحـل العظيم منهـا في المادة الصغيـرة. وأما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير مُتَـاوٍ ولذلك تَقْـدِر النفس على تخيُّل السماوات والأرضين وجَبـل من زُمُرُّد وبحـر من زِئبَق، والسبب فيه أن ما لا مقدار له في ذاته بل لِغَيْره فنسبتُه إلى جميع المقـادير نسبـة واحد ولا يستبعدنَّ أصحاب الشيخ ذلك فإن هذا هو الذي يحتج به الشيخ في أن المادَّة تقبل المقادير المختلفة.

الثالث أن الكيفية الضعيفة تَنْمحِي عند حُصول الكيفية القوية في المادة

= ١ ـ علم الله وشمول التعريف له، وجواز قولنا في شأنه تعالى: إدراك، معرفة...
٢ ـ شيئية المعدوم.

(١) هذا بناء على مذهب الرازي أن «العلم» ضروري لا كسبي أي نظري، ولذا هو بديهي.

بخلاف الصُوَر النفسانية والعقلية فإن القوي لا يزيل الضعيف.

الرابع أن الكَيْفيات المادية تُحَس بالحواس وأما الكيفيات العقلية فليست كذلك ولذلك قيل: النارُ العقلية لا تُحرق والثلجُ العقلي لا يُبرد. وبالجملة فالعقل لا يحكم بأنها حين ما تكون في العقل محرقة أو مبردة بل على أنها أمور متى وجدت في الأعيان كانت محرقة أو مبردة.

الخامس أن الصُوَر العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها ولو زالت فلا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كَسْب جديد بخلاف الصور المادية فإنها واجبة الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية أبداً وإذا زالت احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول وهاهنا فروق أخر وفيما ذكرناه كفاية.

الفصل التاسع في تحقيق كَوْن الصورة العقلية كلية

لا شك أن وُقوع اسم الإنسان على زَيْد وعَمْرٍو لَيْس بالاشتراك اللفظي الصِّرف بل على سبيل الاشتراك المعنوي وذلك المشترك لا بد وأن لا يدخل في مفهومه طول معين وهيئة معينة وشكل معين وإلا لم يكن مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأعراض المختلفة.

وإذا ثبت ذلك فنقول إن الصورة العقلية إذا استحضرت ذلك المشترك بحيث يكون مجرداً عن جميع العوارض واللواحق الغريبة الخارجية فتكون تلك الصورة كلية وهي وإن كانت في نفسها شيئاً واحداً إلا أنه لا تختلف نسبتها إلى أي واحدٍ واحدٍ من الناس بل أي واحد من أشخاص الناس حضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل تلك الصورة بعينها. وإذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بذلك الأثر لم يكن لما خلاه تأثير جديد إلا بحكم هذا الجواز ولو كان بدل أحد هذه المؤثرات شيء غير مجانس لها مثل فرس أو ثور لكان الأثر غير هذا الأثر فإذاً المعنى بكون الصورة العقلية مشتركة فيها ما ذكرناه.

ثم إن تلك الصورة النفسانية هَيئة جُزئية في نفس جزئية فهي أحد أشخاص التصورات وكما أن الشيء الواحد باعتبارات

مختلفة يكون عاماً وخاصاً فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً فمن حيث أن هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية وهي من حيث أنها مشترك فيها الإشتراك المذكور فهي كلية ولا تناقض بين الأمرين لأنه ليس يمتنع أن تعرض للذات الواحدة شركة بالإضافة إلى كثيرين. فإن الشركة في الكثرة لا تمكن إلا بالإضافة فقط وإذا كانت الإضافة لكثرة إلى كثرة لم تكن هناك شركة فإذاً يجب أن تكون إضافات كثيرة لذات واحدة بالعدَد وهذه وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها جُزْئية ولأن الأنفس كثيرةً بالعدد فيجوز أن تكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ثم يكون لها معقول آخر كلي هو بالقياس إليها كهي بالقياس إلى ما هي في الخارج وتتميَّز إحداهما عن الأخرى بأن كُلِّية إحداهما بالنسبة إلى أمور في النفس وكلية الأخرى بالنسبة إلى أمور في الخارج ثم هي أيضاً شخصية على ما قلنا ولأن في قوة النفس أن تعقِل وتعقِل أنها عَقِلت وتَعقل أنها عقلت وإن تركبت إضافات في إضافات إلى غير النهاية لكنها تكون بالقوة لا بالفعل لأنه ليس يلزم النفس إذا عقلت شيئاً أن تكون تعقل بالفعل الأمور التي يلزمها عن قريب فضلاً عما في البعيد مثل مُزاوجة أعداد بأعداد لا نهاية لها بالتضعيف فإنه ليس يلزم النفس في حالة واحدة أن تعقل ذلك كله. وهذا في النفوس الناطقة سَهْل لكن في العُقول المجردة التي كل ما يمكن لها فيجب حصولها بالفعل مشكل لأن هذه الدرجات غير متناهية في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية وهي مترتبة فتكون هناك علل ومعلومات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية ولكن لها بداية وأول. وبالجملة فالبُرهان قامَ على وجوب البداية للأمور المترتبة ولم يقم على وُجوب النهاية لها.

الفصل العاشر في بيان أنواع التعقّلات

قالوا[1] أنواع التعقلات ثلاثة: الأول أن تكون بالقُوَّة وذلك عندما لا تكون حاصلة بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها واكتسابها ومراتب

(١) ذكرها ابن سينا بالتفصيل في الشفاء ـ النفس ص ٢١٣ ـ ٢١٥.

القوة مختلفة فقد تكون قَريبة إلى الفعل وقد تكون بعيدة عنه.

الثاني أن تكون حاصِلة بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه ينظر إلى جميع مراتب ذلك المعلوم وأجزائه.

الثالث أن تكون حاصِلة بالفعل لكن لا على سبيل التَّفصيل بل على الوجه البَسيط وهذا كمن يكون عالماً بمسألة فإذا سئل عنها فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة ولكن لا على التفصيل فإن التفصيل إنما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وأمافي أول الأمر فإنه يحصل العلم بذلك الجواب دفعة واحدة ولا يمكن أن يقال إن علمه بذلك الجواب في تلك الحالة علم بالقوة لا بالفعل لأن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بديهية بين الحالتين فإنه قبل سماعه لتلك المسألة كان عالماً بها بالقوة وبعد سماعه لها ما بقي كما كان بل حصل في ذهنه شعور وعلم لم يكن حاصلاً قبل ذلك.

فإن أصرَّ مُعانِد وزعم أن مراتب القوة مختلفة بالقرب والبعد فلعل التفاوت هاهنا بسبب أن علمه قبل السؤال كان بالقوة البعيدة وبعد سماعه لذلك السؤال صار بالقوة القريبة فنقول له هل لا شك أنه بعد سماعه لذلك السؤال صار عالماً على سبيل التفصيل بأنه قادر على الجواب عن ذلك السؤال والعلم بإضافة شيء إلى شيء متوَقّف على العلم بكلا المضافين فلولا علمه بحقيقة ذلك الجواب لما أمكن أن يعلم اقتداره على ذلك الجواب فثبت بهذا أنه عالم بحقيقة ذلك الجواب وأن ذلك العلم حاصل له بالفعل لكن لا على التفصيل بل على الوجه البسيط هذا غاية ما يقولون. وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل على سبيل التفصيل.

وأما القسم الثالث وهو البَسيط فهو عندي باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حُضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لأمور كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة

في الحقيقة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون الصورة الواحدة صورة واحدة هذا خُلْف.

فإن قيل إن لهذا التعقل[1] البسيط صوراً مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فنقول العلم التفصيلي بتلك المعلومات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك فثبت أن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا ب هذا التعقل البسيط أن تكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة أرادوا بهذا التعقل التفصيلي أن تكون صور المعلومات تحضر على ترتيب زماني واحداً بعد واحد فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم، ولكنه لا يكون هذا مَرْتبة مُتوسِّطة بين القوة المحْضة والفعل المَحْض الذي يكون على التفصيل بل حاصله راجع إلى أن المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتوالى ويتعاقب.

وأما على الوجه الذي اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضاً لأن الإضافة إلى أحد الشيئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فإنه لا معنى لحصولها على سبيل التفصيل إلا ذلك. فأما ما قالوه من أن عِلْمه بقدرته على الجواب مُتضمن للعلم بالجواب، فنقول إنه في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذلك السؤال وأما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم بها ولذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال، فالحقيقة مجهولة واللازم على التفصيل معلوم.وهذا كما أنا إذا عرفنا من النفس أنه شيء محرك للبدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف ذلك بطريق آخر فثبت أن ما قالوه باطل.ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة.

---

(١) في نسخة: العَقْل.

الفصل الحادي عشر في بيان أن العلم عرض

أما البُرهان عليه فظاهر لأنه موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه.

ولكن فيه شَكٌّ قوي وهو أن العلم عبارة عن الصورة المطابقة للمعلوم المُرْتسمة في العالِم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقاً له وداخلاً في نوعه والشيء إنما يشاكل غيره في طبيعته النوعية لو كان مُشاكِلاً له في جنسبه لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذاً تلك الصورة العقلية جَوْهر ولا شيء من الجوهر بعرض فتلك الصورة العقلية ليست بعرض.

والجواب عنه ما بيَّنا فيما سلف أن جوهرية الجوهر ليست لأجل كون الشيء موجوداً لا في موضوع وإلا لكان الشك في وجوده الموجِب لعدم العلم بكون ذلك الموجود لا في موضوع في الحال موجِباً للشك في جوهريته بل الجوهرية إنما كانت لأجل أنها ماهية متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ولا شك أن الصورة العقلية كذلك فإنها ماهية إذا وجدت كانت لا في مَوْضوع وكونها في الحال في الموضوع لا ينافي كونها بحال إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع كما أنا إذا قلنا المغناطيس(١) هو الذي يجذب الحَديد عند قُربه منه فَهذا يصدق عليه وإن لم يكن جاذباً له في حال عدم وجدانه له فكذلك هاهنا ويبقى أن يقال فحينئذ يلزم أن تكون تلك الصورة جوهراً وعرضاً معاً. والمنكر عندنا أن يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً في الأعيان فأما أن يكون باعتبار وجوده الذهني عرضاً وباعتبار ماهيته جوهراً فذلك ليس بمنكَر.

ويبقى شك آخر وهو أن تلك الصورة صورة موجودة في نفس جزئية فلها وجود في الأعيان فإذاً الشيء من حيث هو في الذِّهن له وجود في العين فهو عرض وجوهر باعتبار وجوده العَيني. فنقول لا شك أن تلك الماهية من حيث

---

(١) في نسخة: المقناطيس ـ بالقاف.

أنها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني أن تكون الماهية بحيث تترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجوداً في العين كان من شأنه قبض البصر والحرارة العينية من شأنها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لم تترتب عليها هذه اللوازم والأول نسميه وجوداً عينياً والثاني وجوداً ذهنياً والإشكال بعد باق.

الفصل الثاني عشر في تحقيق كون الشيء عقلاً وعاقلاً ومعقولاً[1]

إن الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائِل الشِّعري[2] ظنوا أن العاقل لا بُدَّ وأن يتَّحد بالمعقول عَقِل ذاته أو عَقِل غيره لكن المدقِّقين لما عرفوا فساد القود بالإتحاد زعموا أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل واحد.

وأنا أقول الشيء إذا عَقل ذاته فلا شك أن الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقوليّة لكن وصف العاقِليّة ليس بعينه وصف المعقولية. والذي يدل عليه أن كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزءاً من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذُّهول عن الآخر ونحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولاً وإن لم نحكم بكونه عاقلاً وأيضاً يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلاً وإن لم نحكم بكونه معقولاً فإذاً العاقلية والمعقولية وَصْفان متغايران وقد بيَّنا أنهما أمران ثبوتيان. فإذاً العاقلية والمعقولية أمران ثبوتيان متغايران.

فإن قيل لا يمكننا أن نَتصوَّر كون الشيء عاقلاً لذاته إلا إذا حكمنا بأنه

---

(١) قارن «النجاة» ص ٢٨٠ ـ ٢٨١، الشفاء ـ (النفس) ص ٢١٢ ـ ٢١٣، المباحثات ـ لابن سينا ـ ضمن ارسطو عند العرب ص ١٨١.

(٢) قوله الشِّعري يقصد به القياس الشعري القائم على مقدمات شعرية، أو على ما يسمى في المنطق بالمخيلات وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح أو مستحسن لمشاركته إياه في وصف، ليس هو سبب القبح والحسن فتميل النفس بسببه ميلا وهو يذكر لترغيب أو تنفير أو تسخية أو تبخيل أو ترهيب أو تشجيع. (انظر معيار العلم للغزالي ص ١٨٥ و ٢٠٠، والمبين للآمدي ص ٣٤١ و ٣٤٥ من المصطلح الفلسفي).

معقول لذاته وكذلك بالعكس فعرفنا أن العاقلية والمعقولية هناك واحدة فنقول إن العاقلية حقيقة والمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى ثبتت إحداهما ثبتت الأخرى وكان لا تثبت في كون الشيء عاقلاً إلا إذا ثبت كونه معقولاً وبالعكس كما أنه لما كان مرجع الإنسان والبشر إلى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمُسمًّى واحد لا جرَم متى ثبت المفهوم من أحدهما فذلك هو المفهوم من الآخر والإنسان لما كان متقوِّماً بالحيوان اسْتحال أن نعقل ماهية الإنسان إلا إذا عقلنا ماهية الحيوان أولاً.ولما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذلك بالعكس عرفنا أن ماهية العاقلية مغايرة لماهية المعقولية. وإذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما يكون العاقل والمعقول واحداً لأن الصِّفتين إذا ثَبت تغايرهما في ماهيتهما في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع. فالسواد إذا كان مخالفاً للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في كل المواضع.

فأما قوله أنه يَستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلاً لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولاً لذاته فنقول إن هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فإن العلم بالأبوة يلازم العلم بالبنوَّة وإن كان المعلومان مختلفين في ماهيتهما أرأيت لو فرضنا كون الشيء محركاً لذاته متحركاً لذاته فالعلم بالمحرِّكية والمتحرِّكية هناك متلازم مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية. فظهر أن كون الشيء عاقلاً يغاير كونه معقولاً. نَعم الذات التي عرَضت لها إحدى الصِّفتين هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأخرى وأما أن كونه عقلاً يغاير كونه عاقلاً ومعقولاً فهو أظهر لأنا قد نعرف من الشيء أنه عاقل لذاته ومعقول لذاته وإن كنا نشك أن ذاته هل هي ذلك التعقل أو مغاير له وذلك يدل على المغايرة.

وأيضاً فقد أقمنا البرهان على أن التعقُّل حالة إضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات نَعم القوم لما اعتقدوا، أن التعقُّل هو مجرَّد الحُضور ثم عرفوا أنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا أن وجود تلك الذات هو العقل.

وأما نحن فلما بيَّنا أنه حالة إضافية لا جرَم حكمنا بأن العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل نجعل هذا مبدأ البرهان القوي على صحة ما اخترناه فنقول إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وإلا لكانت حقيقة الإدراك هي حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هي حقيقة الإدراك وكان لا يثبت أحدهما إلا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل. فثَبت أن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يَستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته بالبرهان المشْهور فهو إذاً أمرٌ غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق إن كان له نسبة وإضافة إلى ذاته فذاته إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة والعلم والإدراك والشعور هو تلك النسبة وإن لم تكن له إليه نِسبة وتلك الصورة غير مطابقة له ولا مُساوية في الماهية لم يَصِر ذلك الشيءُ معلوماً أصلاً لأن حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوماً. فهذا برهان قَاطِع على أن العِلْم حالة نسبية.

الفصل الثالث عشر في أن الشيء كيف يعقل ذاته

ومما يجب البَحث عنه سواء قلنا إن الإدراك حالَة إضافية أو قلنا إنه عبارة عن تمثل ثورة المدرك في المدرك أن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم لو كان أمراً نسبياً فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالشيء الواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالماً بذاته وإن قلنا إنه عبارة عن التمثُّل فالشيءُ إنما يتمثل بغيره وأما بنفسه فذلك غير معقول.

قال الشَّيخ كون الشيء معقولاً هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء وهو أعمّ من كونها عند شيء مغاير لها فإن الكَوْن عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيءٍ مغاير.

ولقائل أن يقول هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلا بين الشيئين أرأيت أن قائلاً لو قال المحركية أعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركاً لذاته وكذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجداً

لذاته هل يُقبل ذلك منْه وهل يُحكَم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلاً فكذلك ها هنا.

وقال بعضهم العلم من جملة الأمور الإضافية والذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلاً منزلة الذاتين فيما يرجع إلى صحة تحقق الإضافة.فالذات من حيث أنها عالمة مخالفة من حيث أنها معلومة فلا جرَم يصح تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تبايُن هاتين الجهتين.

ولقائل أن يقول الجهتان اللتان باعتبارهما يصح تحقق الإضافة لا بد من تقدمهما بالذات على تحقق تلك الإضافة وكون الشيء عالماً ومعلوماً وصفان إضافيان يتفرَّعان على تحقق العلم فإنه ما لم يحصل العلم لا يحصل للذات وصف العالمية ولا للمعلوم وصف المعلومية فإذاً وصف العالمية والمعلومية متأخران بالذات عن ثبوت العلم والعلم وصف إضافي متأخر عن الجهتين اللتين باعتبارهما يصحّ عُروض تلك الإضافة فلو أن تينِك الجهتين هما العالمية والمعلومية فيلزم تأخرهما عن نفسيهما بدَرجتين وذلك محال.

قال الشَّيخُ في المُباحَثات[1] لكُل شخص ٍ حقيقةٌ وشَخصيةٌ وتلك الشخصية زائدةٌ أبداً على الماهية على ما مضى ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص وإلا وقعت الكَثْرة فيه.ولا شك أن تلكَ الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة فتكون لتلك الحقيقة من حيث هي هي إضافة العالِمية إلى ذلك المجموع ولذلك المجموع إضافة المعلومية إلى تلك الحقيقة.وهذا أحسَن ما يمكن ذكره في هذا الموضع.

---

(١) لم أجده في «المباحثات» الذي نشره الدكتور بدوي، لكني عثرت فيه على نص يشير إلى «مباحثات» أخرى. . فقد قال ابن سينا:

«قد بينا في «المباحثات الصديقية»أن الشخص لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن أن يكون، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكثر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبة إلى عنصر ووضع. . . (ص ١٧٥).

فإن قيل وجودُ الشيء متقدم بالذات على إضافته إلى غيره فإذاً إضافة حقيقة الشخص إلى ذلك الشخص بعد وجود حقيقة الشخص، لكن وجوده بعد شخصيته فإذاً تلك الحقيقة لا تنضاف إلى ذلك الشخص إلا بعد تَشخُّصِها فإذاً الشخص هو المضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة من جهة واحدة.

فنقول نُساعد على أن الحقيقة لا تَنْضاف إلا بعد الوجود لكن لا نساعد على أن الوجود بعد التشخُّص بل التشخص بعد الوجود فإن التشخص نَعْتٌ ووَصْف لذلك الشيء ووجود الوصف متأخر عن وجود الموصوف.

وللسائل أن يعود فيقول إن الشيء إنما يكون موجوداً إذا كان متميزاً عن غيره منفرداً بذاته ويكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة عقلية أو حسية وما لم يكن كذلك لم يكن موجوداً فإذاً التشخص متقدِّم على الوجود.

وأما قولكم بأن التشخص وصف فوجوده متأخر عن وجود الموصوف فنقول هذا باطل بالوجود فإنه وصف ثُبوتي وهو زائد على الماهية فإن كان ثبوته متأخراً عن ثبوت الموصوف فالماهية موجودة قبل وجودها ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول وذلك يوجب التسلسل وإن كان عروضها غير مشروط بثبوت الماهية فقد بطل قولُكم بأن ثبوت الموصوف متقدم على ثبوت الصفة.

فنقول في حَلِّه الشيء يجب أن يكون متميزاً عن غيره حتى يكون موجوداً لكن لا على أنه يصير متميزاً ثم يصير موجوداً لأنَّ التميز لا يكون إلا بعد الوجود وإلا فيكون قبل الوجود تميُّز فتكون الأشياء المعدومة بعضها متميزاً عن البعض فيكون المعدوم موجوداً هذا خُلْف، ولكن على أن يصير موجوداً أولاً أولية بالذات لا بالزمان ثم يصير متميزاً.

أو نَقُول بأن الوجود والتميُّز ليس لأحدهما على الآخر مزية في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي وعلى هذه المساعدة يتم الكلام المذكور لأنه وإن كان التشخُّص مقارناً للوجود لكن تعرض للحقيقة الموجودة إضافة إلى ذلك

الشخص فلا يكون للشخصية تقدُّم واعتبارٌ في صحة انضياف الحقيقة الموجودة إلى ذلك الشخص فلا يلزم عُروض الإضافة باعتبار واحد لذات واحدة.

وأما الشك الثاني فقد حللناه في أول الكتاب وهو أن ما لا يُوجد لا يُوجد لَهُ غيره.فهذا ما نقوله في هذا الباب.

الفصل الرابع عشر في أقسام التصديقات(1)

حكم الذِّهن بشيءٍ على شيءٍ إما أن يكون جازماً أو لا يكون، فإن كان جازماً فإما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون.فإن كان مطابقاً فإما أن يكون لمُوجب أو لا يكون، فإن كان لموجب فإما أن يكون الموجب حِسِّياً أو عقلياً أو أمراً مُرَكَّباً منهما. فإن كان حِسياً فهو: العلوم الحاصلة بواسطة الحواس الخمس، وإن كان عقلياً فإما أن يكون الموجب مجرَّد تصور طَرَفي المسألة وهما الموضوع والمحمول أولا بد من شيءٍ آخر، والأول هو الأوَّليات وهو كالعلم بأن الشيء الواحد لا يخلو عن النفي والإثبات فإنّ مجرد تصور مفردات هذه القضية يقتضي ذلك الحكم، والثاني هو النَّظريات كالعِلْم بأن العالم محدَث وإلا له قَديم فإن مجرَّد تصور العالم والمحدث لا يقتضي ذلك الحكم بل لا بد من أُمور أخر.وأما إن كان الموجب مُركباً من الحس والعقل فإما أن يكون من السَّمع والعقل وهو العلم الحاصل بمجرد الأخبار المتواترة وإما أن يكون من البَصر والعقل وهو المجربات والحدْسيات. هذا كله إذا كان الحكم الجازم المطابق لموجب، وأما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد وقد يسمى ظناً وأما الذي يكون جازماً ولا يكون مطابقاً فهو الجهل المركب، والذي لا يكون جازماً فالتردُّد فيه إما على السواء أولا على السواء

---

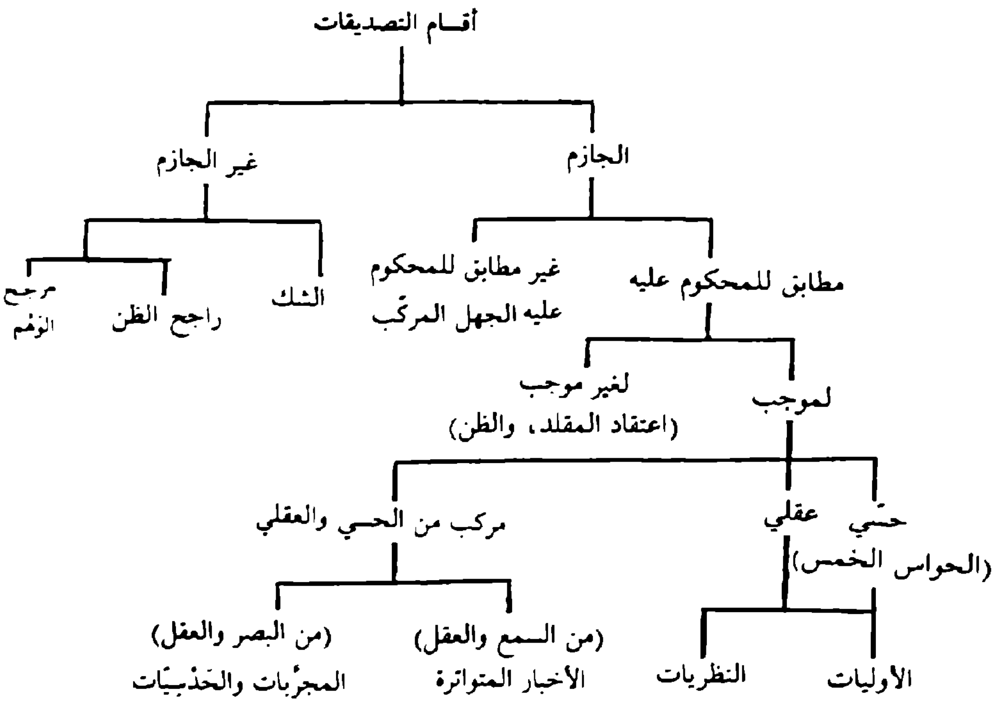
(1) قارن: النجاة لابن سينا ص ٩٧ ـ ١٠٢، الإشارات والتنبيهات له ١/٥١٠ ـ ٥١٥، معيار العلم للغزالي ص ١٨٣ ـ ٢٠٦، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي أيضاً ص ١٥ ـ ١٨، أصول الدين البغدادي ص ٨ ـ ١٧ المبين للآمدي ـ ٣٤١ ـ ٣٤٤ من المصطلح الفلسفي، التقريب لحد المنطق لابن حزم ضمن رسائل ابن حزم الجزء الرابع ص ٢٨٥ ـ ٢٩٤، المواقف للإيجي ص ٣٨ ـ ٣٩.

فالذي على السواء فهو الشك والذي لا على السواء فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوَهْم وتمام القول في أقسام الظن سيأتي في فَصل آخر[1].

الفصل الخامس عشر في السبب الذي لأجله تُحصَّل العلُوم الأَوَّلية[2]

أعلم أن النفس لا شك في كونها مستعدة للانتقاش بصور الموجودات

(١) يمكننا رسم هذه الأقسام في هذا المشجَّر:



(٢) يعرف ابن سينا الأوليات في «النجاة» بقوله: «هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. والمعنى الجاعل لها قضية هو القوة المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب. ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء...» (ص ١٠١).

لكِن الاستعداد اللازم لوجودِها الحاصل لها في أول الأمر غير كافٍ ولا تامّ فإن ذلك الإستعداد لو كان تاماً وقد ثَبت أن الفيَّاض لتلك التعقّلات والعلوم عام الفَيْض لا تتخصّص إفاضته بوقت دون وقت لأمْر عائد إليه بل لما يعود إلى القوابل والمستعدات وجب أن تكون تلك التعقلات والمعارف حاصلة لها في أول الأمر وان لا توجد النفس خالية عن شيءٍ منها وإذ ليس الأمر على هذا الوجه علِمنا أن الاستعداد المصاحِب لها في أول الفِطرة غير كافٍ في فيضان تلك التعقلات عليها من مبادئِها. فإذاً لا بد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور وتلك الزيادة أمر حادث فلا بد له من سبب حادث لما عرفت أن كل حادث فلحادث آخر قبله وليس ذلك إلا الإحساس بالجزئيات فإن الإحساس بها سبب لتنبه النفس المشاركات تلك الأمور المحسوسة ومبايناتها، وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصورات الكلية المجرَّدة عن العوارض المادية ولواحقها والشعور بمالها من الذاتيات والعرضيات لازمة كانت أو مفارقة بطيئة الزوال كانت أو سريعة الزوال فالنفس تنتفع بالحس في اكتِسابها للتصورات من هذا الوجه ثم إذا حصلت التصورات التامة في النفس فلا بد وأن تقع للبعْض إلى البعض نِسبة بالمحمولية والموضوعية فما كانَ من المحمُولات محمولاً على موضوع معيَّن لذاته وعينه لابتوسط أمرٍ ثالث فلا بُدَّ وأن يكون حُكْم العقل بثبوته له غير موقوف على شعوره بمتوسط إذ لو كان حكم العقل بذلك التوسط لشيء ثالث مع أنه في نفسه ليس لتوسط شيء ثالث كان حكم العقل غير مطابق لما عليه الشيء في نفسه فلا يكون حُكْم العقل في ذلك صادقاً. فإذاً لا بد وأن يكون حكم العقل بذلك لا لتوسط شيء ثالث

= أما في الإشارات والتنبيهات: فالأوليات «هي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه». (١/٢٩٢ - ٣٩٣).

بينما نجد أبا حامد الغزالي يعرف الأوليات بأنها «قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجرَّدة من غير معنىً زائد عليها يوجب التصديق بها. .» (معيار العلم ص ١٨٦ - ١٨٧). وكذا الآمدي في المبين (المصطلح الفلسفي ص ٣٤١).

ويعرف الجرجاني «الأولي» بأنه «هو الذي بعد توجه العقل إليه لم يفتقر إلى شيء أصلاً من حدس أو تجربة أو نحو ذلك. . .» (التعريفات ص ٥٨).

فيكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع ثبوتاً أولياً فإن كل ما ثبوته لأجل متوسِّط لم يكن حكم العقل لذلك الثبوت أولاً بل ثانياً وثالثاً لحكْمِه بثبوت ذلك المتوسط لذلك الموضوع فإما أن يكون ثبوته لموضوعه في الوجودين أعني الخارج والذهن لا لمتوسط كان ثبوته له أو لا جرَم تسمى أمثال هذه قضايا أوَّلية فهذا هو تحقيق القول في العلوم الأولية.

وأما الذي يقال بعد ذلك من أن الأولي ما يستحيل وقوع المنازعة فيه وأن الإنسان يجب أن يفرض نفسه خالية عن جميع العاديات والذاتيات ثم يعرض على نفسه تلك القضية فإن وجدها مبادِرَة ومُسارِعة إلى التصديق بها فهي القضية الأَوَّلية وإلا فلا فكل ذلك يجري مجرى تعريف الأَوْلي بالرسوم فأما تعريفه بالحدّ الحقيقي الكاشف عن ماهيته فما ذكرناه. وأما إذا لم تَقع بين تلك الصورة العقلية هذه المناسبة بأن يحْمل البعض على البعض حملاً أوَّلياً فحينئذ تنتفع بالحواس في اكتساب التصديقات من وجوه ثلاثة فإنها تارةً تنتفع بحسِّ البصر مثل جَزْمنا بوجود الألوان وتارةً تنتفع بحسّ اللمس مثل جزمنا بحرارة النار وتارة تنتفع بحس الذوق والشم. وعلى الجملة تنتفع بالحواس بإدراك محسوساتها وتارة تستعين بها مع شركة من القياس وذلك في المجرَّبات وتارة تنتفع بالسَّمع مثل الجزم الحاصل بموجب الأخبار المتواترة. فهذه هي الجهات التي تنتفع النفس منها بالحس ثم بعد حُصول هذه التصورات والتصديقات المكتسبة بمعونة الحس تستقل بذاتها وتنفرد بنفسها وتقوى على مَزْج بعضها بالبعض واستيلاء النتائج منها إلى غير النهاية ولا تكون بها حاجة إلى معاودة الحس[1] بل ربما صارت الحواس صادَّة لها عن أحكامها وقضاياها فإن حكم العقل فيما ليس بمحسوس يكون مع منازعة من الوهم والخيال.

---

(١) في نسخة: الحواس.

الفصل السادس عشر في أن القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد

أما قوتها على توحيد الكثير فمن وَجْهين: الأول بالتحليل لأنها إذا حُذفت عن الأشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتِها وسائِرَ العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة. والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفَصْلي أمكنها أن يقترن الفصل بالجنس بحيث تحصل منهُما حقيقةٌ متحدة اتحاداً طبيعياً لا صِناعياً.

وأما قوتها على تكثير الواحد فهي أن تميز ذاتها عن عَرْضها وجِنْسها عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغة ما بلغت، وفَصْل فَصْلها وفصل جِنْسها عن فصلها بالغة ما بلغت، وتميز لازمِها عن مُفارقها وقريبها عن بعيدها والغريب منها عن الملائم فيكون الشخص الواحد في الحس واحداً لكنه في العقل أمور كثيرة ولذلك يكون إدراك العقل أتم الإدراكات بل كان العقل يتغلغل في ماهية الشيء وحقيقته ويستنتج منها نتيجة مطابقة لها من كل الوجوه.

وأما الإدراكات الحِسية فإنها مشوبة بالجهل فإن الحِسّ لا يدرِك إلا ظاهر الشيء وأما باطنه وماهيته فذلك مما لا يحيطُ الحِسُّ به.

الفصل السابع عشرفي حصر الأوليات وتعيين أوّل الأوائل والذبّ عنه

أول الأوائل في التصديقات هو العِلم بأن الشيء لا يخلو عن النَّفي والإثبات[1] ولا يتَّصف بهما. وهذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها لأن الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يستدل بثبوته أو انتفائه على ثبوت شيء آخر أو انتفائه فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نأمن في ذلك

(١) يسمى بعضهم هذا المبدأ بمبدأ الثالث المرفوع أو نفي الثالث. وهو أحد المبادىء الثلاثة البديهية أو الأولية. والمبدآن الآخران: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض.

خُلوه عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خُلوه عنهما لا تبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذاً مادل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن إثباته إلا بالطريق الدَّوْري وهو باطل وأيضاً فالدليل الذي يدل على أنهما لا يجتمعان فيه لا بُدَّ وأن نعرف منه أولاً أنه لا يجتمع فيه كونه دليلاً على ذلك المطلوب وكونه - دليلاً عليه إذ لو جاز ذلك واحتمل لم تكن إقامة الدلالة على استحالة الاجتماع مانعة من لا استحالة الاجتماع لاحتمال أن يكون الدليل دالاً على استحالة اجتماعهما ولا استحالة اجتماعهما ومع هذا الاحتمال لا يحصل المقصود وإن كانت دلالة الدليل على إثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بهذه القضية لزم الدور فثبت أن هذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها.

وأما سائر التصديقات البديهية فيشبه أن يكون فرعاً على هذه القضية فإن العلم بأن الوجود لا يخلو عن الوجوب والإمكان علم بأن الوجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته له أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته له وهذا هو العلم الأولي لكنه مقيد بقيد خاص وكذلك العلم بأن الكُل أعظم من الجزْء مُتفرِّع على العِلْم بأن زيادة الكل على الجزء إذا لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وإذهي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما أعظم إذ لا يفهم من الأعظم إلا ذلك وكذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية لأن الأشياء المساوية لشيء واحد طبيعة كلها تلك الطبيعة(١) وإذا كانت طبيعتها واحدة استحال أن تكون طبائعها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك قولُنا الشيءُ الواحد لا يكون في مكانين. فإن الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما تميَّز حالُه عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين وإذا لم يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمِه فيكون ذلك الثاني قد اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت أن القضيتين الأوليين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والإثبات لا يرتفعان والقضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة

---

(١) في نسخة: له طبيعة فلكها تلك الطبيعة وإذا..

قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان فظهَر أن هذه القضية أوَّل الأوائل في التصديقات. ولذلك اتفق أهل التحقيق على أن المُنازِع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة إذ لا يمكن إقامة البرهان على حقيقة هذه القضية. والذي ينازع فيها إما أن ينازع لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية، وإما لكونه معانداً، وإما لأجل أنه تعادلَت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة المتقابلة ولم يقدر على ترجيح بعضها على البعض. فإن كان المُنازع من القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية وإن كان من القسم الثاني فعلاجُه الضرب والحَرْق وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد(١) وإن كان من القسم الثالث فعلاجه حَل شُكوكه.

ومع ذلك فلنذكر شُبهة أصحاب هذه المقالة فإن لهم أن يقولوا إنا لا نجزم بنفي الحقائق بل نشكُّ فيها لأنا إنما نجزم بثبوت هذه الحقائق لما نجد في أنفسنا التألم بالمؤلمات والتلذذ بالملذات والإحساس بالمُبْصرات والمسْمُوعات ثم إنا قد نَجد من أنفسنا الجزْم بأمثال هذه الأشياء مع أنا في وقت آخر نعلم أن كل ذلك الجزم كان باطلاً فلا جرم ارتفع أماننا عن شهادة الحس والبداهة. وبيان ذلك أن الطريق إلى معرفة وجود الأشياء: إما التخيل وإما الحس وإما العقل ولا وثوق على شهادة واحد من هذه الثلاثة أصلاً فإذاً لا طريق إلى معرفة الأشياء.

أما التخيل فلأن النائم يرى في النوم أشياء يجزمُ بها ولا يرتابُ في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن أن كل تلك الاعتقادات كانت ظنوناً باطلة وتخيلات فاسدة وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن تكون ههنا حالة نسبتها إلى حالة اليقظة كنسبة حالة اليقظة إلى حال المنام حتى أنّا في تلك الحالة نعرف أن كل ما تخيلناه وأحسسنا به في هذا الوقت كان باطلاً.

---

(١) هذا هو قول أبي منصور البغدادي في «أصول الدين» (المتوفي سنة ٤٢٩ هـ): «فرقة زعمت أنه لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء وهؤلاء معاندون وينبغي أن يعاملوا بالضرب والتأديب وأخذ الأموال منهم فإذا اشتكوا من ألم الضرب وطالبوا أموالهم قيل لهم: إن لم يكن لكم ولا لما بكم من الألم حقيقة فما هذا الضجر، وإن لم يكن مال فلا معنى لطلبه. . . (ص ٦).

وأما الحِس فلأن الحس يرى المتحرك ساكناً مثل الظل والساكن متحركاً كالذي يعرض لمن في السفينة في تخيله حركة الساحل ويرى الصغير كبيراً إذا حالت بين الرائي والمرئي بُخارات رطبة والكبير صغيراً إذا كان بعيداً وأيضاً فالمبرسم والمجنون وغيرهما يتخيلون صوراً لا يرتابون في ثبوتها وأصحاب النفوس القَوِية الزكِيّة يتخيلون أصواتاً طيبة وصوراً حسنة ويستلذون بها على ما شهدت التجربة والقياس بذلك وكذلك يرى القَطْرة النازلة خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة دائرة. وإذا جاز ذلك فمن الجائز أن لا يكون لشيء مما أحسَسْنا به وجودٌ خارجي بل يكون هناك تخيلات ذهنية وظُنون فكرية.

وأما العَقْل فلأن تصديقه بالأُمور إما أن يكون بديهياً أو كسبياً. أما البديهيات فلا تَعْويل عليها لأن حُكْم الذهن بالقضايا التي تسمى عقلية كحكمه بالقضايا التي تسمى وَهْمية ثم إن عرف كذبه في الوهميات فزال الأمان عن حكمه في العقليات[1] وتقرير ذلك قد مضى وإذا ارتفع الأمان عن البديهيات فعَن النظريات أولى.

فإن قُلْتم هذا كله اعتراف بأن ها هنا حساً وتخيلاً ونوماً ويقظة وخطأً وصواباً وكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الأشياء فنقول في الجواب لا شك أن ذلك يوجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي أوردناه أولاً يوجب الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فإنه لا بد له من التوقف فإن حاول مُحاول استخراج الأجوبة عن هذه الأسئلة[2] كان إما غالطاً وإما مغالطاً لأن تلك الأجوبة لا شك أنها عُلوم كسبية مبنية على العلوم الأولية فلو لم يكن

---

(١) يذكرنا هنا بالمنقذ من الضلال للغزالي وبالمراحل التي مرَّ فيها حال السفسطة والشك في الحسيات والضروريات. (ص ٦٠ - ٦٣) نشرة الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد - وقد خرج الغزالي من هذا كله بنور شرح الله صدره به وقذفه في قلبه، وعاد إليه الاطمئنان للعقليات.

(٢) في الأصل: الأسولة.

تصحيح هذه العلوم الأولية إلا بتلك العلوم المكتسبة التي لا يمكن إثباتها إلا بتلك الأوليات كان البيان دورياً وهو باطل هذا ما يمكن أن يحتج به أصحاب الحِيرَة.

والطريق إلى حله أن نقول أما الجزم الحاصل بثبوت هذه الأشياء فقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدناها هنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدش وجهه فحينئذ نشتغل بحل ذلك العارض وقولكم يكون هذا تصحيحاً للأَوَّلي بالمكتسب فنقول إنه ليس الأمر كذلك فأنا لا نحاول حجة على إثبات هذه الأوليات بل الجزم بذلك حاصل لذاته وإنما نحاول بالنظر حل الشكوك الدافعة لذلك الجزم فلا يلزمنا إثبات الأولي بالنظري حتى يقع البيان الدَّوْري[1].

الفصل الثامن عشر في أن النفس مع بساطتها كيف تَقْوى على هذه التعقّلات الكثيرة

الذين يُجوِّزون صُدور الأفعال الكثيرة عن العلة الوحدانية الذات لا يتوجه عليهم الإشكال في هذا المَوْضِع وأما الذين يَمْنعون ذلك فيجب عليهم حل هذا الإشكال فإن المعلول إنما يتكثّر إما لكثرة في ذات العلة، وإما لإختلاف القَوابل، وإما لإختلاف الآلات، وإما لترتب المعلولات. والنفس الناطقة جَوْهَرٌ بَسيط ولو كان مُركباً من مقوِّمات فلا تبلُغ كثرتها إلى أن تساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن أن يكون ذلك التكثُّر بسبب كثرة القابل فإن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن أن يكون ذلك لترتب الأفاعيل فإن تصوُّر السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذلك القول في كل التصورات وفي كثير من التصديقات فيبقى أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات، فإن الحواس المختلفة آلات تعد النفس للإنتقاش بتلك

---

(١) يقول الإمام أبو حامد الغزالي في المرجع المذكور آنفاً:
«فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة. والحاضر إذا طُلب فُقد واختفى. ومن طلب ما لا يُطلب فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب» (ص ٦٣).

الصور الكلية المجردة والإحساسات الجزئية تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن على ما بيَّنا القول في كيفية انتفاع النفس بالحواس ثم بعد حصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأوليات يمتزج بعضها ببعض وتتولد من هناك تصورات وتصديقات كسبية لا نهاية لها.

فالحاصل أن حصول التصورات والتصديقات الأوَّلية الكثيرة بحسب(١) اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك الأوليات بعضها بالبعض ولا محالة أنها تكون مرتَّبة ترتيباً طبيعياً يكون كل متقدم منها سبباً للمتأخِّر.

الفصل التاسع عشر في إثبات القُوَّة القُدْسِية(٢)

إعلم أن الانتقال من الأوليات إلى النَّظريات إما أن يكون بتعليم معلِّم أوْ لايكون فإن كان بتعليم معلم فلا بُدَّ وأن ينتهي بالآخرة إلى ما يكون ذلك من تلقاء نفسه وإلا لتسلسل إلى غير النهاية، ولأن كل من مارس علماً من العلوم وخاض فيه وداوم على مُزاولته فإنه لا بد وأن يستخرج بفكرِ نفسه ما لم يسبقه إليه متقدمُوه قلَّ ذلك أو كَثُر.

وكيف لا نقول ذلك وقد بيَّنا أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لِقبول تَصَوُّرات كلية، وستعرف أن حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر فلا نَكير لو وقع للذهن التفات إلى تصور مَحْمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير أن

---

(١) في نسخة: سبب.

(٢) عقد ابن سينا في الشفاء ـ النفس ـ فصلاً لبيان «مراتب أفعال العقل وفي أعلى مراتبها وهو العقل القدسي» ذكر فيه هذه المرتبة من العقل وجعلها استعداداً للاتصال بالعقل الفعال، لا يحتاج فيه إلى كثير شيء، أو إلى تخريج وتعلم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه...، وهذه الحالة من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً مما لا يشترك فيه الناس كلهم (ص ٢١٩).
وهذه الحالة هي التي يفسر بها ابن سينا النبوَّة. وانظر أيضاً (النجاة ص ٢٠٥).

استفاد ذلك من معلم أو سمعه عن مُرْشد وقائل فظهر أن الإنسان يمكنه أن يتعلَّم من نفسه وكل ما كان كذلك فإنه يسمّى حَدْساً[1] وهذا الاستعداد يتفاوت في الناس فرُبَّ إنسان لواكب[2] طول عمره على تعلم مسألة تعذر عليه ذلك وانصرف عنه بدون مطلوبه وربَّ إنسان يكون بالعكس حتى أنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلك ولما رأينا أن الدرجات فيه متفاوتة والمراتب مختلفة بالقوة والضعف والأقل والأكثر فلا يبعد وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى في القوة وسرعة الاستعداد لإدراك الحقائق حتى كان ذلك الإنسان يُحيط علماً[3] بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشَوق بل ذهنه ينساق إلى النتائج من غير مُزاولة منه لذلك، ثم من تلك النتائج إلى غيرها حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قُدْسية، ومخالفتها لسائر النفوس بالكَم والكَيف أما الكَم فلأنها أكثر استحضاراً للحدود الوسطى، وأما الكيف فلأنها أسرع انتقالاً من المبادىء إلى الثواني ومن المقدمات إلى النتائج .ويخالف سائر النفوس من جهة أخرى وهي أن سائر النفوس تعيِّن المطالب ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها وأما النفوس القدسية فيقع الحد الأوسط في ذهنها ويتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الأوسط مقدَّماً على الشعور بالمطلوب.

---

(١) الحدْس له تعاريف نذكر منها:
- تعريف ابن سينا له: «الحدس هو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط» (المرجع السابق ص ٢١٩) في النجاة ص ٢٠٦ : سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول».
- تعريف الجرجاني: «سرعة انتقال الذهن من المبادىء إلى المطالب ويقابله الفكر وهو أدنى مراتب الكشف» ص ١١٢ - التعريفات.
- عند التهانوي: هو تمثل المبادىء المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار، سواء بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب» كشاف اصطلاحات الفنون - عن المعجم الفلسفي - صليبا ٤٥٢/١).

(٢) هكذا في الأصل ولعلها: يواكب.

(٣) في نسخة: ذلك الإنسان عالماً بحقائق...

الفصل العشرون في أن قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على الفكر

لقائل أن يقول إن النفس الناطقة إذا فارقت البدن وفَسدت آلة الفكر فإنها لاتبقى عالمة بشيء لأن الإدراكات العقلية مشروطة بالأفكار.

والذي نقول في حل هذه الشبهة أن الإدراكات لو كانت متعلقة باستعمال القوة المفكرة تعلق المسبب بسببه أو المشروط بشرطه لكانت الإدراكات مقارنة للأفكار لكن التالي باطل فالمقدَّم مثله. أما بيان بطلان التالي فإن الإنسان حال ما يكون متفكراً كان طالباً والطالب لا بد وأن يكون فاقداً للمطلوب وأما بيان الشرطية فلأن المحتاج إلى الشيء إما أن يكون محتاجاً إلى وجودِه أو عدَمِه فإن كان إلى وجوده وجب حصول وجوده عنده وإن كان إلى عدمه لم يكن عدمه منافياً لوجوده لأن الشرط لا ينافي المشروط.

وبرهان آخر وهو أن النفس الناطقة هي المحل للتعقُّلات والإدراكات الكلية والسبب الفَيَّاض لتلك الإدراكات جَوهر مفارق مجرد عن المادة ولواحقها. فإذا كانت النفس القابلة بعد الموت باقية والجوهر الفيَّاض لتلك الصور باق وجب حصول تلك الصور لأن الفاعل إذا وجد مع القابل وجب حصول ذلك الأثر اللهم إلا أن يقال بأن الاستعداد التام لا يحصل في النفس إلا عند استعمال الفكْر وهو أيضاً باطل لأنا إذا تفكرنا في شيء وأدركناه أمكنَنا استدامة ذلك الإدراك بعد مدة مديدة فعرفنا أن استعداد النفس لقبول تلك الصور من مبادئها لا يتوقف على استعمال الفكر. فإن قيل القوَّة الفكرية والخيالية مُتمانعتان فإنا الخيال إذا انصبّ إلى التخيّل وتعطّلت القوة الفكرية تعطلت القوة العقلية ولذلك تبطل القوة العقلية في النوم لبطلان القوة المفكِّرة وكل ذلك دلائل قوية على أن العقل لا بُدَّ له في التوصل إلى تحصيل النسبة بينه وبين العقل الفعال من القوة المفكرة.

والجواب أن قولَه العقل يتعطَّل في حال النوم فغير مُسَلم بل كثيراً ما

يستنبط العقل في النوم ما لم يستنبط في اليقظة. ولكن الأغلب أن التخيُّل يستولي على النفس فتنفعل النفس عن غير التفكر ولذلك يحتاج أكثر الأحلام إلى التعبير.

الفصل الحادي والعشرون في إمكان اجتماع التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة

ربما ظن بعض الناقصين الناظرين في ظواهر المكنونات أن النفس لا تقوى على استحضار إدراكين وعلمين وليس الأمر كما ظنوا بوجوه ثلاثة:

الأول أنا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فتصور الموضوع وتصور المحمول لا بد من حصولهما دفعة لأن القاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما ففي وقت ذلك الحكم لا بد من حُضور الطرفين وإلا لكان الحاضر أبداً تصوراً واحداً والتصور الواحد يُنافي الحكم والتصديق فكان يجب أن يتعذَّر الحكم أبداً.

الثاني إذا عرّفنا الشيء بحدِّه لا يكون العلم بأحد أجزائه مثل الجنس وحده أو الفصل وحده مفيداً للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل أجزائه دفعة واحدة لاستحال حصول العلم في وقت من الأوقات بحقيقته فهذا بيان إمكان حصول التصورات الكثيرة.وأما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأن المقدمة الواحدة لا تُنتج فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين معاً لاستحال حصول العلم بالنتيجة.

الثالث العلم بوجود المضافين حاصلٌ معاً وكذلك العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم وهو يدل على ما قلناه ومما يحقق ذلك في التصورات والتصديقات أن الله تعالى والعقول المفارقة لا يمكن أن يكون شيء من تعقلاتها موجوداً بالقوة بل لا بد من حضورِها وحصولها بأسرها بالفعل وكذلك النفوس الناطقة بعد مفارقة الأبدان لا بُدَّ وأن تصير معلوماتها بأسرها حاضرة بالفعل.

فإن قيل فنحنُ نجد من أنفسنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذر

في تلك الحالة الإقبال على إدراك شيء آخر فنقول حلُّه مبني على مقدمة وهي: أن الإدراك العقلي مغاير للإدراك الخيالي. فإنا إذا قلنا الإنسان ناطق أحاط عقلنا بمفهوم هذه الألفاظ فظهر في خيالنا أثرَ مطابق في الترتيب لهذه الألفاظ فإذا قلبناه وقلنا الناطق إنسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس.

فإذا عرفت ذلك فنقول ربما نساعد على أن القوة الخيالية لا تقوى على استحضار أمور كثيرة وتخيلات مختلفة دفعة واحدة لأنها كيف كانت لا تتم إلا بآلة جسمانية وأما القوة العقلية فإنها تقوى على ذلك والذي نجد من أنفسنا كالمتعذِّر عائد إلى القوة الخيالية لا إلى القوة العقلية.

الفصل الثاني والعشرون في أن العلم بالعِلَّة يوجب العلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يُوجب العلم بالعلة

قيل إن العلة إما أن تكون لذاتها مؤثرةً في المعلول أو لا تكون لذاتها مؤثرة في المعلول فإن لم يكن تأثيرها في المعلول لذاتها بل لا بد من اعتبار قيد آخر لم تكن هي العلة بل العلة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء يكون هو لذاته موجباً لذلك المعلول فمن عرَف ذلك الشيء لا بد وأن يعرف منه أنه لذاته علة لذلك المعلول فإن ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمتى علمت وجب أن تعلم على هذا الوجه ومتى علم منها أنها علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم بذلك المعلول لأن العلم بإضافة شيء إلى شيء يتضمن العِلم بكلا المُضافين فإذاً يجب أن يحصل من العلم بالعلة العِلم بالمعلول

أقول إن هذا يدل على اعتراف القول بحصول علمين دفعة واحدة فإن عند التصديق بوجود العلة يجب التصديق بوجود المعلول.

ولنرجع إلى غرضنا فإن قيل يلْزم على هذا الأمر أنا إذا عرفنا حقيقة شيء نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لأزمه الثاني ومن الثاني الثالث

حتى نعرف جميع اللوازم دفعة واحدة ولو كان الأمر كذلك لما خَفِيَ علينا شيءٌ أصلاً.

وحله من وجهين: الأول التزام ذلك وهو أنّا متى عرفنا ماهية شيء وحقيقته فلا بُدَّ وأن نعرف جميع لوازِمه لكنا لا نعرف حقيقة شيء من الأشياء وإنما غايتنا أن نعرف لوازمها وصفاتها.

فإن قالوا هذا باطل من وجهين: الأول: أن تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهية أيضاً لازمة لتلك الصفات فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العِلم بها عِلَّة للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات. الثاني وهو أنكم أفْتيتم[1] أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذاً علمنا بحقيقة نفسنا حاضر أبداً فيجب أن نعرف جميع صفات نفسنا ولوازمها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال حاصلاً من غير كسب.

والجواب عن الأول أنه من الجائز أن تكون الصفات لازمة للموصوفات لكن الموصوفات لا تكون لازمة للصفات فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمها الزوايا الثلاث من المُثلَّث إذ ليس كل ما يساوي القائمتين فهو الزوايا الثلاث من المُثَلَّث بل الخط القائم على خط آخر قِياماً غير متساوي الميل تحدث عنه زاويتان متساويتان للقائمتين فبطل دَعواهم.

فإن فَرضوا الكلام في لازمٍ مساوٍ فعند ذلك نُجيب بجوابٍ شامل وهو أن اللوازم معلولات الماهية وستعرف أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فتبين الفرق بين الموضعين.

وأما الثاني فيمكن الجواب عنه على طريقين: الأول أن نقول المعلوم

---

(١) في نسخة بنيتُم.

بالبداهة لنا من أنفسنا وجودها وأما حقيقتها فهي غير معلومة لنا بالبداهة بل بنوع من النظر والفكر وهذا الجواب غير مُرْضٍ على ما ستعرف.

الطريق الثاني أن نقول اللوازم على قسمين: لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ونعني بالاعتبارية ما لايكون لها ثبوت إلا عند اعتبار العقل إياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غَنِيَّة عن الموضوع وكونها حادثة وباقية فإن الغِنَى عن الموضوع قَيْدٌ سَلْبي ولو كان ذلك وصفاً ثبوتياً لكانت للشيء الواحد صفات غير متناهية لأجل سلب أمور غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية.

وأيضاً فالحدوث والبقاء لو كانا وصفين ثبوتيين لزم التسلسل على ما عرفت فعلمنا أن أمثال هذه الصفات مما لا وجود لها في الخارج فإذاً تلك الماهية لا تكون علة لتحقق هذه الصفات مطلقاً حتى يكون العلم بها علة للعلم بهذه الصفات مطلقاً بل إنما تكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل بها لا مطلقاً أيضاً بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك أن العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة والملتفت إليها علة للعلم بوجود أمثال هذه اللوازم فأما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها على الإدراك والتحريك فإن القدرة صفة حاصلة للنفس لا يتوقف على الفرض والاعتبار فلا جرم من عرَف ذاته فقد عرف هذه الصفة.

فإن قيل ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن علية العلة مقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير مقولة بالقياس إلى شيء وإلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة هذا خلف.وأيضاً فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خُلْف.وإذا ثبتت المغايرة بينهما وثبت أن ذات العلة غير مقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت العلية لها العلم بذات المعلول.

فنقول عِلِّية العِلَّة لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات العلة

وإلا لكانت علية العلة لتلك العلة زائدة على ذات العلة وذلك يوجب التسلسل فإذاً علية العلة نفس ذاتها المخصوصة فيلزم من العلم بها العلم بالمعلول.

فإن عادوا وقالوا لا شك أن لِذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلاً في الآخر وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.

فنقول إنهما وإن كانا متباينين في الحقيقة إلا أن المعلول لما كان لازماً للعلة وجب أن يكون العلم بالمعلول لازماً للعلم بالعلة لأن التعقل التام أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي فإذا لم تكن بين العلة والمعلول واسطة وجب أن لا تكون بين العلم بهما واسطة هذا ما يمكنني أن أقوله في تقرير هذا الدليل.

ومما يدل على ذلك أنا أبداً نستدل بالأسباب على مسبباتها فإذا رأينا ملاقاة النار مع القطن تيقنا بالإحراق وإذا رأينا الثقل مع عدم المانع تيقنّا بالهوى وليس ذلك إلا لأجل أن العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ولقائل أن يقول إنما عرف ذلك بالحِس لا من العلم بماهية العلة.

وأما بيان أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة فلما نقول ومن الله التوفيق: إن استناد المعلول إلى عِلّته لأجل أنه في ذاته غير مستقل بالوجود والعدم إذ لو كان له في ذاته استقلال إما بالوجود أو بالعدم لاستحال استناده إلى العلة ثم إن عدم الاستقلال في الوجود أو العدم هو الإمكان فإذاً حاجة المعلول إلى العلة واستناده إليها لأجل الإمكان والإمكان لا يحُوج إلى تلك العلة من حيث هي هي وإلا لكان كل ممكن مستنداً إليها لكون الإمكان أمراً واحداً بل الإمكان يحوج إلى عِلة مطلقة فلا جرم لا يكون العلم بالمعلول موجباً للعلم بحقيقة العلة المخصوصة ولما كان الإمكان علة للحاجة إلى العلة المطلقة لا جرَم كان العلم بالإمكان سبباً للعلم بالحاجة إلى علةٍ ما.

وأما العلة فإن اقتضاءها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإذاً

عِلِّيتها لا بد وأن تكون من لوازمها ثم إن العلة المعينة لا تقتضي معلولاً مطلقاً وإلا لكان لا يتخصص إلا بقيد آخر فلا يكون المفروض عِلة هذا خُلْف. فإذاً العلة بحقيقتها المخصوصة تقتضي ذلك المعلول المعيَّن فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بالمعلول المعين وأما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هيَ فلا جرَم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة المعينة أصلاً.

فإن قيل فإذا كان المعلول المعين لا يقتضي العلة المعينة فلماذا استند إليها دُونَ غيرها فنَقول المعلول المعين يقتضي عِلة مطلقة لكن العلة المعينة تقتضي معلولاً معيناً فتعين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضائها لذلك المعلول ولما كانت تلك العلة لذاتها مؤثِّرة في ذلك المعلول استحال أن تؤثر فيه علة أخرى لامتناع أن تؤثر فيما وقع بعِلَّةِ علةٍ أخرى.وهذا غاية التحقيق في هذا المقام مع أني ما رأيت أحداً قَبْلي ذكر قليلاً من مسائل هذا الباب فضلاً عن الخَوْض في مثل هذه الدقائق.

وقد ذكرت في بعض كتبي أن العِلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعْلُول مطلقاً كيف كان بل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بشَرْط تصور ماهية المعلول واستدللت على ذلك بأن العلية وصف إضافي والأمور الإضافية لا تستقل باقتضائها أحد المضافين وإلا لوجدت تلك الإضافة لذلك الشيء وحده عند عدم غيره وذلك محال فإذاً لا يلزم من العلم بأحد المضافين العلم بتلك الإضافة فلا يلزم من العلم بذات العلة العِلْم بالعلية بل العلم بذات العلة علة للعلم بالمعلول بشرط حصول تصور المعلول لأن الوصف الإضافي إذا كان معلولاً لمجموع المضافين لا جرَم كان العلم بهما معاً علة للعلم بالوصف الإضافي. وأما الآن فلما ثبت أن العلية لا يمكن أن تكون وصفاً ثبوتياً بل ليس ها هنا إلا ذات العلة وذات المعلول ولا شك أن ذات العلة من حيث كونها تلك الذات المخصوصة علة لذلك المعلول لا جرَم لزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول مطلقاً.

الفصل الثالث والعشرون في أن العلم بذوات الأسباب إنما يحصل من العلم بأسبابها

لا يخفى عليك أن اليقين التام إنما يحصل إذا كانت الصورة الذهنية مطابقة للأمر الخارجي. فالذي له سبب لا بد وأن يكون لذاته ممكناً وإلا لامتنع استنادُه إلى السبب، والممكن لذاته لا يقتضي الوجود لذاته لأن الممكن من حيث هو ممكن ليس له إلا تساوي الوجود والعدم والشيء من حيث أن وجوده ليس أرجح من عدمه يمتنع أن يكون وجودُه أرجحَ من عدمه فإذاً النظر إليه من حيث هُوَ هُوَ لا يقتضي العلم بوجوده والنظر إلى ما لا يكون سبباً له لا يقتضي ذلك أيضاً بل الشيء كما أنه إنما يوجد بسببه فكذلك العلم الحاصل بوجوده لا يحصل إلا من العلم بسببه وكما أنه بالنظر إلى سببه يصير واجب الوجود ممتنع التغير فكذلك العلم به بالنظر إلى العلم بسببه[1] يصير واجب الوجود ممتنع التغير وذلك هو اليقين التام. فثبت أن العلم بوجود ذوات المبادِىء لا يحصل. إلا من مبادئها.

فإن قيل إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا أن له بانياً مع أن البناء لا يكون علة للباني بل الأمر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى الباني واحتياج البناء إلى الباني حُكم لاحق لِذات البناء لازِم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالاً بالعلة على المعلول ثم إن العلم بحاجة أمر إلى أمرٍ لما كان مشروطاً بالعلم بكل واحد من الأمرين لا جرَم صار الباني معلوماً بالضرورة عند حُصول العلم بالإضافة إليه.

وأما الإعتقاد الحاصل لا من جهة السَّبب ولو كان في غاية الوكادة[2] ونهاية القوة إلا أنه ليس ممتنع التغير بل هو في معرض التغيُّر والزوال لأنه ليس ملتفتاً إليه من جهة سببه فيكون ممكن التغير.

وأما الشيء الذي يكون غنياً عن السبب والمؤثِّر فإما أن يكون العلم به

---

(١) في نسخة: بسبب العلم بسَببه.

(٢) الوكادة من التأكيد: الوثوق والجزم.

أولياً بديهياً وإما أن يكون ميؤوساً[1] عن معرفته وإما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا تعرف ماهيته وحقيقته. ولذلك فإن واجب الوجود هو البرهان على الكل وليس شيء غيره يكون برهاناً عليه على ما أورد في القرآن ﴿شَهِدَ اللَّهُ أنه لا إله إلا هُوَ﴾[2] وقال أيضاً ﴿قُلْ أيُّ شيءٍ أكْبَر شَهادةً قُلِ اللهُ﴾[3] هذا ما قيل في هذا الفصل وان كان فيه بحث كثير.

الفصل الرابع والعشرون في أن الشيء إذا علم بسببه لا يعلم إلا كُلياً

برهانه أنا إذا علمنا أن الألِف مثلاً موجب للباء فالباء من حيث أنه باء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وكونه معلولاً للألف لا ينافي ذلك فإذاً الباء الذي هو معلول الألف لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه فإذاً الشيء إذا علم بسببه لا بد وأن يُعلَم كلياً.

ولقائل إن يقول السواد مثلاً إذا تشخص وتعين فلا بد وأن يكون تشخُّصه لسبب فإذا عرف سبب تشخصه فلا بد وأن يعرف ذلك التشخص لما ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ففي هذه الصورة قد علم الشيء بسببه لا على الوجه الكلي بل على الوجه الجُزئي.

وأما بيان أنه كيف يمكن أن تُعلم الجزئيات على الوجه الكلي فإنك إذا علمت الحركات السماوية كلها فلا بد وأن تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون تعيّنه ولكن على نحو كلي، لأنك تقول في كسوف معيَّن إنه كُسوف يكون بعد زَمان حركة تكون لكذا من كذا بشرط كذا وتعرف أنه يكون بينه وبين كُسوف سابق عليه أو متأخر عنه مُدَّة كذا حتى لا يبقى عارض من عوارض ذلك الكسوف إلا وقد علمته لكنك عَلِمته كُلياً فإنك علمت أن الكُلّي وإن اعتبر فيه ألف شرط فإنه لا يخرج عن معنى الكلية فإن

---

(١) في الأصل مايئوسا.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٨.

(٣) سورة الأنعام آية رقم ١٩.

المفهوم من ذلك الذي تقيده بألف قيد لا يمنع نفس تصوره عن أن يحمل على كثيرين إلا إذا عرفت بحجة خارجية أنه لا يكون ذلك إلا واحداً.

الفصل الخامس والعشرون في أن العلم بالشخصيات يَجِب تغيُّره بتغيرها

إذا علمنا من زيد أنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العِلْم الأول أولا يبقى فإن بقي لم يكن علماً بل كان جهلاً فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علماً.وأما إن لم يبق فالتغير ها هنا أظهر وقال بعضهم العلم بأن الشي سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء وهذا باطل لوجهين:

الأول أنه لو كان كذلك لوجَب إذا علمنا في وقتنا هذا أنَّ زماناً من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم أن الليل سيوجد ثم وجد الليل ونحن في مكان لا نميز فيه بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذْ فِينا عِلْم بذلك. وكذلك لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس سيكون لها طلوع بعد وقتنا هذا ثم طَلعت أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضياءَها إذ فينا علم بذلك ولَوجِب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زيداً سيدخل الدار عند أول ما تطلع الشمس وطَلعت الشمس ودَخل زيد أن نعلم كلا الأمرين وإن لم نشاهد طلوع الشمس ولا أخبرنا بذلك ولا بدخول زيد لأن الذي فينا هو علم بذلك.ولما بطلت هذه التوالي ضرورة كان المقدَّم باطلاً.

الثاني أن العِلْم يستدعي صُورة مطابقة للمعلوم فكما أن كون الشيء سيوجد مغايرٌ لكونه موجوداً بل مُنافٍ له من حيث أن المعنى بقولنا إن الشيء سيوجد أن الذي هو معدوم في الحال يتحقق له وجود في الزمان المستقبل وإذا كان المعلومان في نفسهما متغايرين ومُتَنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرة ومتنافية.

الفصل السادس والعشرون في أن العِلْم قد يكون فِعلياً وقد يكون إنفعالياً[1]

التعقُّل لا يخلو إما أن يكون مبدأ لوجود الصورة المعقولة في الخارج أوْ لا يكون والأول يسمى فعلياً والثاني إنفعالياً. أما الأول فذلك مثل المهندس إذا ارتسم في خياله شكل معين بهيئة معينة فإن ذلك التصور يصير مبدأ لحصول ذلك في الخارج بل جميع الأفعال الحيوانية والإنسانية لا وجود لها في الخارج إلا بسبب العلم بما فيها من المنافع أو الظن أو الاعتقاد بكونها كذلك. فالصائم في الصيف الصائف إذا علم أنه لا تَبِعة عليه في شُرب الماء البارد[2] لا في الحال ولا في المآل لا بد وأن يَصْدر عنه ذلك الفعل والعالم بما في دخول النار من المضار لا بد وأن يصير مضطراً إلى الامتناع منه. فهذه الإدراكات الكُلية تارة والجزئية أخرى عِلَّة لحصول هذه الأفعال في الخارج إلا أن تصورات النفس الإنسانية لا تؤثر في وجود تلك التصورات إلا بواسطة الآلات والأدوات وأما إذا كان الفاعل غَنِيّاً عن الآلات والأدوات كان مجرد تصوره سبباً لحصول ذلك المتصور في الخارج فهذا هو العِلْم الفعلي. وأما العلم الإنفعالي فهو الذي يكون وُجود المعلوم متقدماً على وجود العلم مثل من نَظر إلى البناء وتصور منه صورة فذلكُ التصور هو العلم الإنفعالي. ويجب أن يعلم أن العلم الفِعلي أفضل من العلم الإنفعالي كيف لا ونحن نعلم أن علم امرىء القيس بقصيدته أشْرف وأكمل من عِلْم من تعلَّمها منه.

الفصل السابع والعشرون في تفسير العقل[4]

يجب أن يعلم أن الإنسان له قُوتان عاملة وعاقلة. فأما العامِلة فلا شك

---

(١) أنظر المواقف للإيجي ص ١٤٥.

(٢) في الأصل: البادر.

(٣) في نسخة: العِلْم.

(٤) كثرت تعاريف العقل عند المتقدمين والمتأخرين حتى قال أحدهم هازلاً:

سَلِ الناس إن كانوا لديك أفاضلاً
عن العقل وانظر هل جوابٌ محصَّلُ =

= وهذه جملة من التعريفات عند القدماء:
ـ جابر بن حيان: «هو العقل أنه الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها كقبول المرآة لما قابلها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ» (رسالة الحدود ضمن المصطلح الفلسفي ص ١٧٧).
ـ الكندي: العقل هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها» (الحدود والرسوم.
ـ في المرجع نفسه ص ١٩٠).
ـ الفارابي: يميز بين ستة أنواع من العقول هي:
١ ـ العقل الذي ينعت به الجمهور الإنسان بأنه عاقل وفاضل، وهو الذي يسميه أرسطوطاليس «التعقل».
٢ ـ العقل الذي يقول عنه المتكلمون أنه يوجب بعض الأفعال أو ينفيها، والذي يقابل جزئياً ما يعرف بادىء الرأي المشترك.
٣ ـ العقل الذي يصفه أرسطوطاليس في «البرهان» بأنه القدرة على استيعاب مبادىء القياس الأولى وذلك بمجرد الطبع والفطرة.
٤ ـ العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق» أنه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة والاختبار. وهو العقل يمكننا أن نتوصل بشيء من الفطنة إلى أحكام صائبة في باب الخير والشر.
٥ ـ العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب النفس والذي جعله أرسطوطاليس على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال، والعقل الأول (أنظر رسالة في العقل ـ للفارابي ـ عن تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري ص ١٧١ ـ ١٧٤).
ـ إبن سينا: «العقل اسم مشترك لمعانٍ عدة فيقال: عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حدُّه أنه قوَّة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، ويقال: عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدُّه أنه: معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبطِ بها المصالح والأغراض.
ويقال عقل لمعنى آخر، وحدُّه أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره. فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل. وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان:
أحدهما العقل الذي ذكره الفيلسوف (أرسطو) في كتاب البرهان وفرَّق بينه وبين العلم فقال ما معناه: هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل بالاكتساب. ومنها: العقول المذكورة في كتاب «النفس». فمن ذلك العقل النظري والعقل العلمي. فالعقل النظري هو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غايةٍ معلومة.
ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل فمن ذلك العقل الهيولاني... والعقل بالملكة،... والعقل بالفعل... والعقل المستفاد.. والعقل الفعال..» (رسالة في =

= الحدود ـ لابن سينا ـ ضمن المصطلح الفسفي ص ٢٤٠ ـ ٢٤١).
ـ الغزالي: في معيار العلم يكرر ما قاله ابن سينا سابقاً. ويزيد عليه بأن العقل عند المتكلمين هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما يحصل بالاكتساب. وهو اصطلاح محض. (ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧).
أبو بكر الباقلاني: «علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات» (المرجع السابق ص ٢٨٧).
ـ الجرجاني: جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا. وقيل: العقل: جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان. وقيل العقل: نور في القلب يعرف الحق والباطل وقيل: العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وقيل: العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها... وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك... والصحيح أنه: «جوهر مجرد يدرك الغائيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة...» (ص ١٩٦ ـ ١٩٧).
ـ الجويني: العقل علوم ضرورية (الإرشاد ص ٣٦).
ـ السمعاني: العقل عند كافة المسلمين نوع من العلم يدخل في جملة أقسامه.
واختلفوا في حقيقته على أقاويل شتى: فقد رُوي عن الشافعي رحمه الله أنه قال: هو آلة التمييز. وقال بعضهم: هو بصر القلب. قاله أبو الحسن علي بن حمزة الطبري. وقال بعضهم: هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات. وقال بعضهم: معنى العقل هو العلم.
ويمكن أن يقال: إنه قوة ضرورية بوجودها يصح درك الأشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه ولا يستدل عليه بغيره» (قواطع الأدلة للسمعاني ـ ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية حزيران ـ ١٩٨٢).
ـ الماوردي: العقل ما أفاد العلم بموجباته... وقيل هو العلم بخفيات الأمور التي لا يوصل إليها إلا بالاستدلال والنظر وهو ضربان: غريزي هو أصل ومكتسب هو فرع. (أعلام النبوة ـ بتحقيقنا ص ٢٧).
ـ الآمدي: يطلق على أحد شيئين: واحد منهما جوهر، والثاني: أعراض. أما العقل الجوهري فعبارة عن ماهية مجرّدة عن المادة وعلائق المادة.
وأما العقول العرضية فمنها العقل النظري والعقل العملي... ومنها العقل الهيولي.. وبالملكة... وبالفعل.. والقدسي... والمستفاد. وقد يطلق العقل على ما حصله الإنسان بالتجارب ويسمى العقل التجريبي وعلى صحة الفطرة الأولى وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان في أفعاله وأحواله» (المبين.. ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٦٤ ـ ٣٦٩).
ـ أبو البقاء الكفوي: «الحق أنه نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية وابتداء وجوده عند اجتنان الولد.. وقيل هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات.. قال الأشعري: هو علم مخصوص فلا فرق بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص. =

أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسَنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العِلْم به حاصلاً من غير كَسْب وقد يحتاج فيه إلى كَسْب فاكتسابه إنما يكون بمقدِّمات تُلائمهما فإذاً يتحقق هاهنا ثلاثة أمور: أحدها القوة التي يكون بها تميُّز بين الأمور الحسنة وبين الأمور القبيحة. وثانيها المقدِّمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة والقبيحة. وثالثها نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة. واسْم العَقل واقعٌ على هذه المعاني الثلاثة باشتراك الاسم.

وأما القُوَّة العاقلة فاعلم إن الحُكماء تارة يطلقون اسم العَقْل على إدراكات هذه القوة وتارة على نَفْس هذه القوة.

أما الأول فهو أن العقل هو التصَوُّرات والتَّصْدِيقات الحاصِلة للنفس بالفِطْرة. وفي هذا الموضع يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب. وأما الثاني فيقولون لا شك أن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون خالية فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات فهي كالهَيُولي التي ليس لها إلا طبيعة الاستعداد فتسمى في تلك الحالة عقلاً هَيُولانياً وإن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العُلُوم الأوليات فقط أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فإن لم تحصل فيها إلا الأوليات التي هي الآلة في اكتساب النظريات فتسمى في تلك الحالة عَقْلاً بالملكة أي لها قدرة لاكتساب وملكة الاستنتاج ثم إن النفس في هذه المرتبة إنْ تميَّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوَّليات وسرعة الانتقال منها إلى النتائج سميت «قُوَّة قدسية» وإلا فلا وأما إن كان قد حصل لها مع تلك الأوليات تلك النظريات أيضاً فلا يخلو إما أن

= وقال بعضهم: العقل يقال: للقوة المتهيئة لقبول العلم».
ثم نقل بعضاً من تعاريف الفلاسفة وعلق عليها بقوله: الحاصل أن الرسوم المذكورة لا تفيد إلا حيرة في حيرة» (الكليات ٣/٢١٦ ـ ٢١٧).
وهناك تعريفات كثيرة غير هذه. ونلاحظ على هذه التعريفات أنها تصب نظرها على:
١ ـ ماهية العقل: قوّة، هيئة، نور، جوهر بسيط أو مجرد، آلة... الخ.
٢ ـ عمل العقل وأقسامه ومراتبه.

تكـون تلك النَّظريـات غير حـاصلة بالفعـل ولكنها بحـال متى شـاء صـاحبهـا استحضرها بمجرد التذكُّر وتوجه الذهن إليها، أو تكون تلك النظريات حاضرة بالفعل حـاصلة بالحقيقـة حتى كأن صـاحبها ينـظر إليها. فـالنفس في الحالـة الأُولى تسمى عقلاً بالفِعْل وفي الحالة الثانية تـسمى عقلاً مُسْتفـاداً فإذاً أحـوال مراتب النفس الإنسانيـة أربع لا مـزيد عليهـا: حالـة الخُلُو المحض، وحالـة حُصول الأوليات فقط، وحـالة حُصـول النظريـات عند مـا لا تكون حـاصِلة، وحـالة حُضـور تلك النظريـات. فاسم العقـل واقع على هـذه المـراتب الأربـع باشتراك الاسم وقد يقال العقل لكل جَوْهر مجـرد عن المادة ولـواحِقها أصـلاً والكـلام في إثباتـه ثم في شرح أحـواله سيأتي في الفن الخامس من أحكـام الجواهر إن شاء الله تعالى.

الفصل الثامن والعشرون في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم

وهي الشُّعور والإدراك والفَهْم والعِلْم والمعْرفة والإحاطة والفِكْر والـذِكر أعلم إن الإدراك هو اللقاء والوصول في اللغة وهو مطابق للمعنى المقصود منه في الحكمة لأن المدرك يصل إلى ماهية المدْرَك لأجل انطباع صورته فيه وأمـا الشُّعور فهو إدراك بغير استِثْبات ولا تصَوُّر تام وهو أول مراتب وصـول المعنى إلى النفس فـإذا حصل وقـوف النفس على تمام ذلـك المعنى يقـال لـذلـك: تَصوُّر فإذا بقي بحيث أنه لو أراد استرجاعه بعد ذهـابه أمكنـه يقال لـه «حفظ» ولذلك الطلب «تذكر» ولذلك الوجدان «ذِكْر». والمعرفة قد جعلها الشَّيخ عبـارة عن إدراك الجـزئيات والعِلْم عبـارة عن إدراك الكليات وقيـل المدْرِك إذا أدرك شيئاٍ فحفظ أثره في نفسه ثم إن أدركه ثـانياً وأدرك مـع إدراكه لـه أنه هـو ذلك المـدرك الأول قيل لـلإدراك الثاني بهـذا الشرط «مَعْـرفة» فيقـال عـرفت هـذا الرجل وهو فلان الـذي رأيته في وقت كـذا فالمعـرفة تكـرَار التصور والتصـور استقـرار الإدراك والإدراك اللقـاء والـوصـول والفَهْم تصـور المعنى من لَفْـظ المخاطَب والإفهام هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع وأما العِـلم فإنه

تصوُّر يكون معه تصديق وهو إثبات معنىً لمعنى أو نفيه عنه.

وبالجملة فإنا نقول: كلُّ إدراك فلا يخلو إما أن يكون المدرَك للمدرِك حاصلاً بحيث لا يكون منسوباً إلى شيء آخر بأنه هو أو ليس هو أو بأنه ذو هُوَ أو ليس ذُو هُوَ وإما أن تتحقق فيه هذه النسبة فالأول هو التصور والثاني هو التصديق.

وأخطأ من قال: الإدراك إما تصور وإما تصديق. فإن صيغة «إما» للعناد. وليس بين التصور والتصديق عِناد فإن التصور شرط التصديق فأنَّى يعانده بل الصحيح أن يقال التصور إما أن لا يكون معه تصديق وإما أن يكون معه ذلك.وإذا عرفت ذلك فالصدق هو أن يكون حكمك بتلك النِسْبة مطابقاً لما في الوُجود والتصديق هو الموافقة على هذه المطابقة، وهو قبول ذِهن السامع لذلك والكَذِب مُخالفة الحكم للوجود والتكذيب هو الموافقة على تلك المخالفة فظاهِر منه أن كل تصديق فلا بد فيه من التصور ولا ينعكس وأما سائر الألفاظ مثل الحَذْس والذكاء والفطنة فسيأتي تفسيرها في علم النفس.

الطرف الثاني الكلام في العاقل. وفيه ستة فصول

الفصل الأول في أن العاقل يجب أن يكون مجرداً عن المادة والبرهان عليه مذكور في كتاب النفس

الفصل الثاني في أن كل مجرَّد فإنه يجب أن يكون عاقلاً لذاته

حاصل ما رأيناه ووجدناه بعد التفحُّص التام والتصفح لكلام القدماء والمحدثين من المحققين طرق ثلاثة: الأول ما أورده الشيخ في كتاب «المبدأ[1] والمعاد» وهو أنه أقام الدلائل أولاً على أن الصورة المجردة إذا اتَّحدت بالجوهر المجرَّد صيَّرته عقلاً بالفعل على ما حكيناه في الفصل الخامس من هذا الباب. ثم قال بعد ذلك الصُّورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيَّرته عقلاً بالفعل فإذا كانت الصورة المرجدة قائمة بذاتها كانت أولى بالعقلية فإن الحرارة إذا صيَّرت الجسم الذي هي فيه مُسَخَّناً، فلو أنها كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين وكذلك الجسم إذا صار قابضاً للبصر بسبب حُصول السواد فيه فلو كان السواد قائماً بذاته كان أَوْلى بأن يكون قابضاً للبصر. وهذه الطريقة مَبنية على القول بالاتِّحاد وهو باطل.

الطريق الثاني أنهم قالوا كل ما كان مجرداً عن المادة ولواحقها فذاته

---

(١) في الأصل «المبدء».

المجردة حاضرة لذاتها المجرَّدة وكلّ مجرَّد يحضر عنده مجرّد فهو يعقل ذلك المجرد فإذاً كل مجرد فإنه يعقل ذاته.

أما بيان أن كل مجرد فإن ذاته حاضرة عند ذاته فلأن الشيء إما أن يكون قائماً بذاته وموجوداً لذاته وإما أن يكون موجوداً لغيره وقول من يقول ربما يكون الشيء موجوداً ولا يصدق عليه أنه لِذاتِه أو لغيره كلام باطل وليس له حاصل فإن هذا الخيال إنما جاء من توهم أن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند التغاير ونحن قد بيَّنا كيفية الحال فيه فيما مضى وذكرنا أن الإضافة يكفي في تحققها تعدُّد الاعتبارين. وأيضاً فلأنّا نعقل ذواتنا وإنما يكون عاقلين لذواتنا إذا كان العاقل منا هو المعقول وذلك يدفع القول بالحاجة إلى التغاير. وأيضاً فلأنّا نقول ذاتي ذاتك وذاك فعلمنا أن هذه الإضافات غير مستدعية للتغاير.

وأما بيان أن الشيء المجرَّد إذا حضر عنده مجرَّد فهو يعقل ذلك المجرد، أما على قول من يقول إن هذا التعقل هو هذا القدْر فالكلام ظاهر وأما على قول من يقول التعقل حالة إضافية مشروطة بالحصول، فالكلام أيضاً ظاهر لأن حصول تلك الحالة الإضافية غير متوقف إلا على حصول هذا الشرط فمتى حصل الشرط المفيد للاستعداد التام وجب حصول المشروط.

يبقى فيه إشكال واحد وهو أن حصول الشرط إنما يكفي في حصول المشروط لو كان المقتضى حاصلاً فلعل بعض المجردات حقائقها مقتضية الإضافة فلا جرم تحصل تلك الإضافة عند حصول الشرط وبعضها لا يقتضي لتلك الإضافة فلا جرم لا يجب فيها إفاضة تلك الإضافة[1] وإن حصلت الشرائط بأسرها والجواب أن المقتضي لحصول هذه الإضافة هو حضور الصورة بشرط كون الصورة مجردة وكون الموصوف بها مجرداً وإذ قد حصل المقتضى مقروناً بشرطه وجب ترتُّب الأثر عليه. وهذا الموضع يستدعي مزيد تقرير ولعل الله تعالى يكشف عن حقيقة الحق فيه.

---

(١) في نسخة: لا يجب فيها إضافة تلك الصُّورة.

الطريق الثالث قالوا كل ذات مجرّدة فإنها يصح أن تكون معقولة وكل ذات مجرّدة يصح أن تكون معقولة فإنها يصح أن تكون عاقلة، فكل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون عاقلة أما بيان أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة فالأمر فيه ظاهر.

فإن قيل إن ماهية الباري سبحانه وحقيقته لا يصح أن تكون معقولة للبشر بالاتفاق فنقول من زعم أن ماهية الباري نفس عينه[1] أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري هي الوجود المجرد عن سائر القيود وإذا كان الوجود متصوراً وتلك القيود السلبية معقولة وجب أن تكون حقيقة الباري معقولة بتمامها وأما على مذهبنا[2] فلا يمكننا أن نقول ذلك. وإذا ثبت أن كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنا إذا عقلنا ذلك المجرد أمكننا أن نعقل معه شيئاً آخر وقد عرفت أن تعقل الشيء لأجل حصول صورة مساوية لذلك المعقول في العاقل فإذا عَقِلْنا ذاتاً مجردة وعقلنا معها شيئاً آخر فقد تقارنت صورتاهما فصِحّة تلك المقارنة إما أن تتوقف على حصولهما في العقل أو لا تتوقف، والقسم الأول باطل فإنه لو توقفت صحة مقارنتهما على حصولهما في الجوهر العاقل وحُصولهما في الجوهر العاقل عبارة عن مقارنتهما لزم أن تكون صحة مقارنتهما موقوفة على مقارنتهما فيكون وقوع الشيء سابقاً على صحة وقوعه وذلك محال فإذاً صحة مقارنة الصورتين لا تتوقف على حصولهما في الجوهر العاقل فإذاً صحة تلك المقارنة من لوازم ماهيتهما فإذا قدَّرنا أن الماهية المعقولة تكون موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصح عليها مقارنة

---

(١) في نسخة: نفس النسبة.

(٢) أفرد الرازي فصولاً لهذه المسألة في أول كتابه «المباحث».

وقال في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»:

«ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي في المتأخرين إلى أنا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى، وهو قول الحكماء. وذهب جمهور المتكلمين منا - الأشاعرة - ومن المعتزلة إلى أنها معلومة. حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بدّ وأن نعلم ذاته، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً مجهولاً..» (ص ٢٧١ - ٢٧٢).

سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فيها فثبت أن كل ذات مجـردة يصح أن تكون معقولة فإنها يصح أن تكون عاقلة. وستعرف أن واجب الوجود كل ما يصـح عليه فـإنه يجب أن يكـون حاصـلاً له لأن واجب الـوجود بـذاته واجب الوجود من جميع جهاته فإذاً واجب الـوجودِ يعقـل غيره وكـل ما يعقـل غيره فإنـه يمكنه أن يعقـل أنه يعقـل وفي ذلك إمكـان عقله لذاتـه فإذاً واجب الوجود يمكنه أن يعقل ذاته كما بينا فإذاً واجب الوجود يَعْقل غَيْره ونَفْسه.

واعلم أن الحكماء بالطريقة الثانية يثبتـون كون البـاري عاقـلاً لذاتـه ثم يقولون إن ذاتـه علة لغيره والعلم بـالعلة علة للعلم بالمعلول فيجب أن يكـون عاقلاً لغيره وبالطريقة الثالثة يثبتون كونه عاقلاً لغيره ثم يقولون والعـاقل لغيـره يكون عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستـان.هذا غـاية مـا حصلناه في هـذا الباب من كلام المتقدمين والمتأخرين.

الفصل الثالث في أن كل ما كان مجرداً عن المادَّة وعلائِقها يجب أن يكون عقلاً بالفِعْل

أما أن كل مجرد عن المادة فإنه يكون مدركاً لذاته فالوجه فيـه ما ذكـرنا وأما بيان أنه يصح أن يدرك غيره فبـالطريقـة الثالثـة ومتى صح كـونه مُـدْرِكـاً لغيره وجب أن يكون مدركاً لغيره لأنه إذا كـان مجرداً عن المـادة وعلائقهـا لم يكن مورداً للتغيرات وإذا لم يكن مورداً للتغيرات فكـل ما أمكن لـه وجب أن يكون حاصلاً له إذ لو لم يكن حاصلاً لاستحال أن يصير حاصلاً إلا عند تغيـر يعرض له فيكون ذاته متغيراً وقد فرضنا أنه ليس كذلـك هذا خلف، فثبت أنـه يجب أن يكون عقلاً بالفعل لكل ما يصح منه إدراكه فهذا ما يمكن أن نتكَلَّف في تصحيح هذا المشهور.

ثم إن بعضهم كتب إلى الشيخ فيـه إشكـالاً فقـال الـذي يـدرك منـا المعقولات قد بانَ أنه مجرد فإن كـان كل مجـرد عقلاً وجب أن تكـون النفس الناطقة عقلاً بالفعل وليس كذلك. وإن قلتم إنه بسبب اشتغاله بـالبدن معـوق عن أفعاله قلنا لو كان كذلك لما كـان ينتفع بـالبدن في التعقـلات وليس الأمر

كذلك فأجاب الشيخ بأن قال:ليس كل مجرَّد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل بل كل مجرد عن المادة تجريداً تاماً حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ولا سبباً لهيئة يتشخص بها ويتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل والبرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد بالتجريد التام ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء والذي يشغل عن شيء يشغل بشي.

الفصل الرابع في أن تعقل الشيء لذاته هو نفس ذاته وان ذلك حاضر أبداً

قيل لمّا ثبت أن تعقُّل الشيء لأجل حُضور صُورَة المعقول عند العاقل فتعقل الشيء لذاته لأجل حضور ذاتِه عند ذاته فلا يخلو إما أن يكون لأجل حُضور نفس ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاتِه. وهذا الثاني باطل لأن تلك الصورة إما أن تكون مساويةً لذاته في النوعية والحقيقة أو مخالفة لها والأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلَّت في ذاته فحينئذ لا تتميّز إحداهما عن الأُخرى لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميُّز حاصلاً فلا تكون الإثنينية حاصلة وقد فُرض حصولها هذا خُلْف وإن كانت الصُورة مخالفة لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الذات بل لتعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه وظاهر أن تعقل الشيء لذاته ليس إلا لحضور ذاته عند ذاته ثم لا شك أن ذلك الحضور دائم فذلك التعقُّل يجب أن يكون دائماً ومما يدلُّ على دَوام هذا التعقل أن الإنسان إذا تتبَّع أحواله وَجد من نفسِه أن إدراكه لنفسه دائم أبداً فإن النائم إذا هرَب من البرد لم يكن هربه من البرد المطلق بل من بردٍ أصابه ووصَل إلى ذاته والعلم بوصول البرد إليه يتضمن العلم به.وكذلك القاصِد إلى فِعْل من الأفعال لم يكن قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصول ذلك من جهة وذلك يتضمن العلم بذاته وبالجملة فمتى كان الإنسان يحاول فعلاً إدراكياً أو تحريكياً فلم يكن قصدُه إلى الإدراك المطلق وإلى التحريك

المطلق بل إلى إدراكٍ يصدر منه ويحصل له وكذلك القول في التحريك وكل ذلك متفرِّع على علمه بذاته. فظاهر بيِّن أن علم الإنسان بنفسه وذاته دائم حاضر أبداً. ويجب أن يعلم أيضاً أنه لا يجُوز أن يكون عِلْمي بنفسي لأجل الاستدلال بفعلي على نفسي لأنه لا يخلو إما أن استْدلّ بالفعل المطلق أو استدل بفعل صَدَر عني. فإن استدللتُ بالفعل المطلق والفعل المطلق يحتاج إلى فاعل مطلق لا فاعل هُوَ أنا وإن استدللت بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم فعلي لزم الدور وهو باطل. فدل ذلك على أن علمي بنفسي ليس بتوسط فعلي.

الفصل الخامس في أن تعقل النفس الناطقة لغيرها ليس أمراً ذاتياً لها ولا لازماً

إنه قد وقع لبعض القائلين بقدم النفوس البشرية أنها تعقل المعقولات لِذَواتها واحتجوا عليه بأن قالوا لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتياً لها أو يكون عرضياً فإن كان ذاتياً وجب أن لا تصير عاقلة أصلاً لأن الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعة الزوال وإن كان عرضياً مفارقاً فالأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلولا أن كونها عالمة بالأشياء أمر ذاتي ولم يكن خلوها عن العلم أمراً عرضياً لَها.

ثم قالوا إنها وإن كانت عاقلةً للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعُها عن الإلتفات إلى مالها في خاصِّ ذاتِها.

ونحن نقول إن هذا باطل لإن الصورة العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا تكون فإن كانت حاضرة بالفعل وجب أن يكون لها شعور بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور وإن لم تكن حاضرة بالفعل لم يكن ذاتياً لأن الأمور الذاتية لا تكون مفارقة زائلة.

وأما قولهم خُلوها عن العلوم أمر ذاتي أو عرضي فنقول لَسْنا نقول إن النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نقول إنها لا تقتضي وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلاً ولكن ليس كل ما

كان معدوماً كان واجب العدم وإلا لكان كل ممكن معدوم واجب العَدَم أو كل ممكن موجوداً.

الفصل السادس في أن التَعلُّم ليس بتذَكُّر[1]

المحقِّقونَ من القائلين بقِدَم النفوس لمّا عرَفوا بُطلان قول من يقول علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي لها تركوا ذلك وزعموا أنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقِها في تدبير البدن ثم إن الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة.

وعند ذلك قالوا التعلُّم تذكُّر واحتجوا عليه بأن قالوا التفكر طلب فالطالب لا يخلو إما أن يكون طالباً لما يعلمه أو لما لا يعلمه وطلب المعلوم محال وطلب ما لا يعلم أيضاً مُحال لأنه إذا وَجده كيف يعرف أنه هو الذي كان مطلوباً له فإن الذي لا يَعرف العبد الآبق[2] فإذا وجده كيف يعرف أنه هو ذلك العبد فأما إذا قلنا بأن هذه العلوم كانت حاصلة بالفعل والتفكر تذكر لها فلا جرم إذا وجدَها لا بد وإن يعرفها والجواب أن البرهان على حُدوث النفس سيأتي. وحل هذه الشبهة أن كل قضية فهي مركَّبة من موضوع ومحمول ويجب أن يكون الموضوع والمحمول متصوَّرين وأن لا يكون تصورهما مطلوباً بل يكون المطلوب هو إيقاع النسبة بينهما بالثبوت أو اللاثبوت فإذا أوقعت الفكرة تلك النسبة عرفنا أن المطلوب قد حصل. وبالجملة فالمطلوب

---

(١) العلم تذكر، هو مذهب أفلاطون المبني على نظرية المُثل عنده. ذلك أننا ـ بالنسبة إليه ـ إذا كنا نستطيع أن نستخرج من انفسنا معارف لم يلقنها لنا احد فلا بد أنتكون النفس اكتسبتهافي حياة سابقة عن الحياة الراهنة كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات لون ولا شكل ثم ارتكبت إثماً فهبطت إلى البدن. فهي إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المُثل. فالعلم ذكر والجهل نسيان... (تاريخ الفلسفة اليونانية ـ كرم ص ٧٤).

وقد سبق للرازي أن تعرض في هذا الكتاب لنقد نظرية المثل في الفصل العشرين من الباب الثالث فانظره.

(٢) العبد الآبق هو الذي فرّ من مولاه. يقال أبق العبد إباقاً إذا هرب وذهب «بلا خوف ولا كد عمل أو استخفى ثم ذهب» (القاموس المحيط ٢١٥/٣).

وان كان مجهولاً من وجه إلا أنه معلومٌ من وجه آخر وهو كون أجزائه متصــورة معلومـة والمطلوب المجهـول إذا كانت لـه علامـة معلومة فـإذا وجده الطالب وعرف تلك العلامة فلا بد وأن يعرف أنه هو الذي كان مطلوباً له كما أن العبد الآبق إذا كانت له علامة لا يشاركه فيها غيره فالعالِم بتلك العلامة إذا وجده لا بد وأن يَعرفه فكذلك هاهنا.

الطرف الثالث الكلام في المعقول. وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في أن حقائق الأشياء يمكن أن تكون معلومة للبشر

رُبَّما يجري في الكُتب أن الحقائق المركبة هي التي يمكن معرفتها لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها فأما البسائط فإنها لا تعقَلُ حقائقُها بل الغاية القصوى منها تعريفُها بلوازمها مثل أن يقال: النفس شيءٌ محرِّك للبدن فالمعلوم منه هو كونه محركاً للبدن وأما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة.

ويحتجون على ذلك بأنّ الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقَع لأن كلَّ واحدٍ أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر فحكَم بمقتضَى ذلك اللازم أنا لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازِمَها القريبة والبعيدة لِما ثَبت أن العلم بالعِلَّة عِلة للعلم بالمَعلول ولو كان الأمر كذلك لما كان شيءٌ من صِفات الحقائق مطلوباً بالبرهان. فأنا أقول: إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة وبرهانُه أن المركبات لا بد وأن يكون تركُّبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها مَوْجود وتلك البسائط إذ هيَ غير معقولة كانت المركَّبات أيضاً غير معقولة بالحد ولا يمكن أيضاً أن تكون معقولة بالرَّسْم لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة وإن كانت مركبة فبسائطها غير معقولة فهي أيضاً غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فإذاً القول بأن البسائط لا يصح تعقلها يُوجِب أن لا يعقل الإنسان

شيئاً أصلاً لا بالحد ولا بالرسم، لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله.

وأما قوله أنا لو عَرفنا ماهية الشيء لعرَفنا جميع لوازمها فنقول هَبْ أنا لا نعرف حقيقة شيء من الملزومات؟ لكن الكلام في أن البساطة هل تكون مانعة من المعقولية فقلنا لا نعرف حقيقة الملزومات لكنا نَعْرِف لوازمها البسيطة وقد بيَّنا أن العلم بالمعلول لا يوجب العِلم بالعِلَّة.

الفصل الثاني في أن المعدُوم كيف يُعلم

كلُّ ما كان معلوماً فلا بد وأن يكون متميزاً عن غيره وكل ما كان متميزاً عن غيره فهو مَوْجود فإذاً كل معلوم فهو مَوْجود وينعكس انعكاس النَّقيض أن ما لا يكون موجوداً لا يكون معلوماً لكنا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدُومة مثل أنا نعلم عدَم شريك الله وعدم اجتماع الضدين فكيف يمكن الجمع بين هذين الإشكالين؟ فنقول المعدُوم لا يخلو إما أن يكون بسيطاً وإما أن يكون مركَّباً فإنْ كان بَسيطاً مثل عَدم ضِدِّ الله فذلك إنما يُعقل لأجل تشبهه بأمر موجود مثل أن يقال: ليس لله تعالى شيء تكون نِسْبته إليه كنسبة السواد إلى البياض فلولا معرفة المضادَّة الحاصلة بين أمور وجودية لاستحال أن يعرف عدم ضِد الله تعالى. وإن كان مركباً مِثْلَ العلم بعدم اجتماع السواد والبياض فالعلم به إنما يتم بسَبب العلم بأجزائِه الوجودية مثل أن يعقل السواد والبياض والاجتماع حيث يعقل ثم يقال إن الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل من السواد والبياض فالحاصل أن عدَم البَسائط إنما يعرف بالمُقايَسة إلى الأمور الوجودية وعدم المركبات إنما يعرف بمعرفة بسائطها.

الفصل الثالث في درجات المعلومات

من المعلومات ما يكون وجودها في غاية القوة مثل واجب الوُجود، ويتلوه العقولُ المفارِقَة والجواهر الرُّوحانية ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف حتى تكون كأنها مخالطة للعدم مثل الهيولي والزَّمان والحرَكة ومنها ما تكون متوسطة بين الأمرين وذلك مثل الأجسام والألوان وسائر الكيفيات والكَمِّيات. فالعقول البشرية تعجَز عن إدراك القِسْم الأول لغاية قُوَّتِها كما يبهر

نـور الشمس أبْصـار الخفَـافيش. وتعجـز عن إدراك القسم الثـاني لضعفهـا ونقصانها كما يعجز البصر عن إدراك المدرَكات الضعيفة. وأمـا القسم الثالث فهو الذي تقوي القوة البشـرية على إدراكـه والإحاطـة به ولـذلك فـإن معرفـة الأجرام والأبعاد أسهل من مَعرفة سائر الأشياء وبالله التوفيق.فهذا ما أردنا ذكره هاهنا من أحكام العلوم وقد بقي منهـا أمور سنـذكرهـا في علم النُفس متوكـلاً على الله وتوفيقه.

الباب الثاني
في القوى والأخلاق
وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في تلخيص مَفهومات القوَّة[1]

إن لفظ «القوَّة» يقال باشتراك الاسم على أمور كثيرة، ولكنها موضوعة أولاً للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون مصدَر الأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ويُسمى ضده الضعف وكأنها زيادة وشِدَّة في المعنى الذي هو القدرة. ثم إن للقوة بهذا المعنى مَبدءاً ولازماً أما المبدأ فهو القدرة: وهو كَوْن الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ وضد ذلك هو العَجْز وأما اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لأن الذي يزاول

(١) في «معيار العلم» للغزالي:
«يُقال: قوة مبدأ التغير، إما في المنفعل، وهو القوة الإنفعالية وإما في المفاعل، وهو القوة الفعلية. ويقال لما به يجوز من الشيء، فعل، أو انفعال وما به يصير الشيء مقوّماً للآخر، ولما به يصير الشيء متغيراً أو ثابتاً، فإن التغير لا يخلو من الضعف. وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء واحد معين، كقوة الماء على قبول الشكل، دون حفظه، بخلاف الشمع، الذي فيه قوة القبول والحفظ جميعاً. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بالإضافة إلى الضدين، كقبول الشمع للتسخين والتبريد.
وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء متعين: كقوة النار على الإحراق فقط وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة، كقوة المختارين على الأمور المختلفة. وقد يكون في الشيء إستعداداً لأمور ولكن بعضها يتوسط البعض، كقوة (القطن) على قبول صورة الغزْل والثوبية» (ص ٣٣٢ - ٣٣٣) وانظر تعريفات الجرجاني ص ٢٣١ - ٢٣٢ وشرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣/٦٧٨.

التحريكات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن تمام فعله فلا جرم صَارَ اللاإنفعال دليلاً على الشدة

وإذا ثَبت ذلك فنقُول إنهم نقلوا اسْم القوَّة إلى ذلك المبدأ وهو القُـدْرة وإلى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم إن القدرة لها وصف كالجِنْس لها، ولَها لازم. أما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير، وأما اللازم فهو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان صُدور الفعل منه في محل الإمكان فكان الإمكان لازماً له.

وإذا ثبت ذلك فنقول إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير وإلى ذلك اللازم وهو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض أنه أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود ثم إنهم سمو الحصول والوجود فعلاً وإن لم يكن في الحقيقة فعلاً بل انفعالاً فإنه لما كان المعنى الذي وضع اسم القوة له أولاً كان متعلقاً بالفعل فهاهنا لما سموا الإمكان بالقوة سموا الأمر الذي يتعلق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل.

ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضِلعاً لمربَّع واحدٍ وبعضُها ليس بممكن له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مِثْل نفسه.

وإذا عرفت القوة عرفت القَويّ وعرَفت أن غير القوي: إما الضعيف وإما العاجز، وإما سهل الانفعال، وإما الضروري، وإما غير المؤثر، وإما أن لا يكون المقدار الخَطِّي ضِلعاً لمقدار سطحي مفروضاً.

وأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامها فيما مضى.

وأما القوة بمعنى غير الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية فسيأتي تفصيل القول فيه.

وأما القُوة بمعنى الشِدَّة وبمعنى القدرة فكأنها أنواع القوة بمعنى الصفة المؤثرة فلنتكلم فيها ثم في أقسامها.

الفصل الثاني في تحديد القوة بهذا المعنى

القُـوَّة مَبدَأ التغيُّـر من آخر فى آخـر من حيث أنه آخـر وإنمـا وجب أن يكون من آخر لأن الشيء الواحد لـو فعل في نفسـه صفة لكـان ذلك الـواحد قابلاً وفاعلاً وذلك ممتنع في المشهور وبتقدير أن لا يمتنع ذلك لكنه لا شبهـة في أن الشيء يمتنع أن يكون مبدأ لتغير نفسـه لأنه لـو كان مبـدأ لثبوت صفـة لنفسـه لدامت تلك الصفـة له مـا دام هذا مـوجوداً ومتى كـان كذلـك لم يكن متغيراً في تلك الصفة فعلمنا أن مبدأ تغيُّره لا بد وأن يكون غيره.

وأما تقسيم القُوَّة فهو أن نقول القـوة: إما إن يصـدرُ عنها فعـلٌ واحد أو أفعـال مختلفة، وكـلا القِسمين يقعـان على قسمين آخـرين فـلا يخلو إمـا أن يكون لها بذلك الفِعْل شُعوراً ولا يكون فحصَل من هذا التقسيم أقسامٌ أربعة.

القسـم الأول القوة التي يصدر عنها فعلٌ واحد من غير أن يكـون لها بـه شُعور. وذلك على قسمين:فإنها إما أن تكون صورة مقوِّمـة، وإما أن لا تكـون بل تكون عرضاً. فإن كانت صُورة مقوِّمـة فإمـا أن تكون في الأجسـام البسيطة فتسمى طبيعة مثل: النارية والمائية وإما أن تكون في الأجسام المركبة فتسمى صِورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي لـلأفيون والمسخنـة التي في الأفربيون(١) وأما كانت عرضاً فذلك مِثْل الحرارة والبرودة.

القسم الثاني القوَّة التي تصْدُر عنها أَفعالٌ مختلفة من غير أن يكون لهـا بها شعور فتلك هي القوة النباتية.

القسـم الثـالث القوَّة التي يصـدر عَنْها فعـلٌ واحد على سُنَّـة واحدة مـع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النَّفْس الفَلَكية(٢).

القسم الـرابع القـوة التي تصدر عنهـا أفعال مختلفـة مـع الشعـور بتلك

---

(١) الأفربيون وفي «المعتمد الأدوية المفردة» يقال له «فَرْبَيون» قال: وتعـرف في الديـار المصريـة والشام باللبانة المغربية وهو لبن بعض النبات السائل. وقوته لطيفة محرقة... ولهـذا الصمغ إذا اكتحل به قوة جالية للماء العـارض في العين إلا أن لذعـه لها يـدوم النهار كله، ولـذلك يُخلط بـالعسـل والشـيافات على قـدر جذبته وإفراطهـا وإذا خلط ببعض الأشـربـة المعمـولـة بالأفاوية وشُرب وافق عرق النسـا... الخ» ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٢) حركات الأفلاك إرادية فلها نفوس مجرُدة.. هي النفوس الفلكية. أنظر (المواقف ص ٢٥٧).

الأفعال: فتلك هي القوة الموجودة في الحيوانات فهذه أقسام القوة.

ويظهر مما قلنا أن القوة لا يمكن أن تكون مَقُولةً على هذه الأقسام الأربعة قولَ الجنس لأن بعض أقسامها صورةٌ جوهرية وبعض أقسامها أعراض ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جِنْسي وأما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في باب المادة والصورة. وأما القسم الثاني والثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس. وأما القسم الرابع فلنتكلم فيه هاهنا لأنه أحد أنواع الحال والملكة.

الفصل الثالث في أحكام القُدْرة. وفيه ثلاثة مباحث

البحث الأول في أنها ليست نفس المزاج والدليل عليه أن المزاج عبارة عن كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهو بالحقيقة من جنس هذه الكيفيات الأربع إلا أنه يكون منكسِراً وضعيفاً بالنسبة إليها وإذا كان كذلك وجب أن يكون حُكْم المزاج من جنس أحكام هذه الكيفيات إلا أنه يكون أضعف من أحكامها إذا كانت صِرْفة قوية. ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا أنها ليست هي نفس المزاج بل هي كيفية تابعة للمزاج.

البحث الثاني زَعم قوم أن القُدرة مقارنة للفعل(١)، واستبعد

---

(١) العجب من إمام أشعري يذكر قول الأشاعرة بلفظ «زعم قوم» وهو نفسه الذي قال في «المحصل»:

«القدرة مع الفعل خلافاً للمعتزلة. قلنا إن القدرة عرض فلا تكون باقية فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادراً على الفعل...» (ص ١٥٢ ـ ١٥٣). وقال في «أصول الدين».

«قال أبو الحسن الأشعري الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل، وقالت المعتزلة لا توجد إلّا قبل الفعل. والمختار عندنا أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل فإنها حاصلة قبل حصول الفعل، إلا أن هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتة، فإذا انضمت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سبباً مقتضياً للفعل المعيَّن، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع، لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه الأثر البتة...» (ص ٨٩). =

الشيخ[1] ذلك فقال القائل بهذا القول كأنه يقول إن القادر على القيام ليس بقويٍّ على القيام[2] أي لا يمكن في جِبِلَّته أن يقوم ما لم يقُمْ فكيف يقوم وهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يُبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة أعمى وليس عندي هذا الاستبعاد في موضعه لأنا فسَّرنا القوة بكونِها مبدأً للتغيُّر. فمبدأ التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيَّته أو لم تكمل ولم تخرج بالكلية إلى الفعل، فإنْ كَمُلت جهات مبدئيته ومؤثريته وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر وحينئذ يصح قولنا إن القوة مقارنة للفعل وإن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القُوة نعم لا شك أن الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصَّلناه فأي حاجة بنا إلى التشنيع علهيم وتقبيح صُورة كلامهم؟

البحث الثالث زعم قَوْمٌ أن القدرة ليست على الضدين[3]. فإنْ عَنوا به

= وانظر تفصيل هذه المسألة في:
«مجرد مقالات الأشعري» ص ١٠٨ ـ ١٠٩، و«الإرشاد» للجويني ص ١٩٧ و«الاقتصاد في الإعتقاد» للغزالي ص ٦٠ ـ ٦١، و«التوحيد» للماتريدي ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧، و«المعتمد في أصول الدين» لأبي يعلى ص ١٤٢ ـ ١٤٣ و«الفصل في الملك والأهواء والنحل» لابن حزم ٣/٣٧ ـ ٦٢ و«المواقف» للعضد الإيجي ص ١٥١ ـ ١٥٢، و«مذاهب الإسلاميين» للدكتور بدوي ١/ص ٥٦١ ـ ٥٦٣، و«في علم الكلام» للدكتور أحمد صبحي ٢/٨٠ ـ ٨١، و«القضاء والقدر في الإسلام» للدكتور فاروق الدسوقي ٢/٢٠٢ و٣٣١ وغيرها من كتب العقائد.

(١) هو ابن سينا.
(٢) في نسخة: إن القاعد لا يقوى على القيام.
(٣) هؤلاء «القوم» أيضاً هم الأشاعرة. قال الرازي نفسه في «المحصل»: «القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للمعتزلة» ص ١٥٣.
وقال في «معالم أصول الدين»:
قال أبو الحسن الأشعري القدرة لا تصلح للضدَّين، وعندي إن كان المراد من ذلك المزاج المعتدل وتلك السلامة الحاصلة في الأعضاء فهي صالحة للفعل والترك والعلم به ضروري =

أن هذه القوة ليست قوة تامة على الشيء وضِده فقد صَدقوا لأن هذه القوة متى كانت مترددة فيما بين الضدين استحال أن يصدر عنها أحدهما لأنه ليس أحد الجانبين أَوْلى من الآخر ومتى خرجت عن حد التردُّد لم تكن قوة على الضِدَّين وإنْ أرادوا به أن القوة التي انضمَّ إليها مرجِّح آخر حتى صارت مؤثرة في أحد الضدين لا يمكن أن ينضمُّ إليها مرجَحٌ آخر حتى تصير مؤثرة في الضد الآخر فذلك باطل.

الفصل الرابع في أن كل جسم يصدر عنه أثر لا بالقَسْر ولا بالعَرض فذلك بقوةٍ موجودةٍ فيه

والدليل عليه هو أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية متفاوتة في الأحياز والآثار فاختصاصُها بتلك الآثار لا يمكن أن يكون للجسمية العامة المشتركة فإذاً ذلك الأمر زائد على ذات ذلك الجسْم وذلك الزائد إما أن يكون جسماً أو لا يكون والأوَّل باطل فإنَّ اخْتِصاص ذلك الجسم بتلك المؤثرية دُونَ جسمٍ آخر لا بد وأن لا يكون لنفس جسميته العامة فإذاً ذلك المؤثر ليس بجسم فذلك المؤثر إما أن يكون حالاً في ذلك الجسم أو لا يكون حالاً فيه فإن لم يكن حافلاً فيه كانت نسبته إلى ذلك الجسم كنسبته إلى سائر الأجسام فحينئذ لم يكن اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأَثَر عن ذلك المفارق أولى من سائر الأجسام.فثبت أن ذلك الأثر إنما اختص به ذلك

= وإن كان المراد منه أن القدرة ما لم تنضم إليه الداعية الجازمة المرجحة فإنها لا تصير مصدراً لذلك الأثر، وإن عند حصول المجموع لا تصلح للضدين فهذا حق». (ص ٩٠ أيضاً أنظر هذه المسألة في:

«مجرَّد مقالات الأشعري» لابن فورك ص ١٠٩، «الإرشاد» للجويني ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ و «الاقتصاد» للغزالي ص ٦١ ـ ٦٢، و «التوحيد» للماتريدي ص ٢٦٣ ـ ٢٨٦ و «المعتمد» لأبي يعلى ص ١٣٩ و «الفصل» لابن حزم ٤٢/٣ ـ ٤٣، و «المواقف» ص ١٥٣ ـ ١٥٤، «في علم الكلام» ٢ / ٨٠، «القضاء والقدر في الإسلام» ٣٣٢/٢.

«وقد كان الرازي في المحصل (كما ذكرنا) والمطالب يذهب إلى أن القدرة تكون مع الفعل لا قبله وأنها لا تصلح للضدين. لكنه في «الملخص» والمعالم - (كما ذكرنا) يذكر أن القدرة تكون قبل الفعل وتصلح للضدين ولكن بمعنى آخر. (راجع فخر الدين الرازي للدكتور الزركان ص ٥٣٤ ـ ٥٣٥).

الجسم لحلول قوة موجودة فيه دون سائر الأجسام فإذاً كل أثرٍ يصدرُ عن جسم فإن ذلك الأثر إذا لم يكن بالعَرض ولا بالقسر فلا بُـدَّ أن يكون لقـوة موجـودة فيه.

فإن قيل كمـا أن الأجسام مختلفـة في الأعراض فهي أيضـاً مختلفة في هذه الصور التي هي مبادىء تلك الأعراض فاختصاصها بتلك الصورة لـو كان لأجل صورة أخرى فإما أن يجب مسابقة تلك الصور أو يجـوز مسابقـة بعضها للبعض والأول يوجب استناد كل صورة حاصلة في الحال إلى صُورةٍ أُخرى لا إلى نهاية وذلك باطل. والثاني يَدْفع أصـل الحجة التي ذكـرتموهـا إذ لو جـاز استناد صورة حـاصلة في الحال إلى صـورة سابقـة عليها جـاز استناد العـرض الحاصل في الحال إلى عرض سابق عليه فيسْتَنِد كلُّ عَرَض إلى عَرَض سـابق عليه وحينئذ لا يحتاج إلى إثبات الصورة.

والجـواب أن السبب في اختصاص المـادة بصـورَةٍ معينـة هـو الصـورة السـابقة ولا يمكن أن يكـون السبب لوجـود العـرض الحـاصـل هـو العـرض المتقدم لوجهين.

الأول وهـو أن المـاء إذا زالَت عنـه البـرودة بمـلاقـاة النـار فمتى زَال المسخِّن عادت البرودة إليه فعلمنا أن في جسم الماء شيئاً محفوظ الذات عند حصول المسخِّن القَسْري وهو الذي أعاد البرودة إلى الماء عند زوالها بالقَسْـر فعلِمنا أن استناد هـذه الآثار إلى مبـادىء(١) موجـودَة في الأجسام وأمـا الصورة فإنها إذا زالَت لا تَعُود عند زوال المُزِيل فإن الماء إذا عـرض له عـارض صيَّره هواء فعنـد زوال ذلك القاصـر لا يعُود بـطبعه مـاء فعلمنا أن الأعـراض منتسبة إلى الصور والصور لا يجب انتسابها إلى صورة أخرى.

الثاني وهو أن العناصر إذا امتزجت انكَسَرت كيفيـاتها وقـد ثبت أن علة الكَسْر موجـودة عند حصـول الكَسْر فـلا يخلو إما أن يكـون انكسار كيفيـة كل

(١) في الأصل: مَبادِ.

واحد منها بكيفية الآخر أو ليس بتلك الكيفية بمبدَئِها والأول باطِل لأنه لو كان انكِسار كيفيَّة كل واحد منها بسَوْرة كيفية الآخر فإما أن يتقدم انكِسار أحدهما بالآخر على انكسار الآخر بهِ أو يكون انكسار كل واحد منها بالآخر مقارناً لانكسار الآخر به، والأول محال وإلا لَزم أن لا ينكسر الكاسر بما انكسر به لأن المغلوب بَعد صيرورته مغلوباً لا يمكن أن يَصير غالباً مع أنه ما قوي على الغلبة عند كونه غير مغلوب والثاني أيضاً مُحال لأن الانكسارين لو وُجدا معاً وهما معلولا الكاسِرَين فوجب أن يوجد الكاسران معاً فعند حُصول الانكسارين المغلوبين بسورتي الكيفيتين لزم وُجوب حُصول سورتي الكيفيتين فتكون الكيفيتان منكسرتين غير منكسرتين وهذا محال. فثَبت أن انكسار كيفية كل واحد من العنصرين ليس بكيفية العنصر الأخر بل بالسورة الموجودة في العنصر الذي هو مبدأ لتلك الكيفية فثبت بهذا وجود هذه القوة.

الفصل الخامس في الخُلُق[1]

حدُّه أنه «مَلَكة تصدرُ بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدُّم رَوِيَّة». وليس الخُلق عبارة عن القدرة على الأفعال لأن القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة على الوجه الذي عرَفت، وليس أيضاً عبارة عن نفس الفعل بل الخُلق عبارة عن كونه بحال تصدر عنه الصناعة من غيرَ روية، كمن يكتب شيئاً من غير أن يتروى في حَرف حرف أو يضرب بالطنبور من غير أن يتروى في نقرة نقرة وَكذلك ملكة العلم لَيس أن تحضر المعلومات بل إن يكون مُقتدراً على إحضار معلوماته من غير رَوية.

واعلم أن الفضائل الخلقية ثلاث: الشَّجاعة والعِفَّة والحِكْمة[2]

(١) عند الجرجاني: «الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسُهولة ويُسر من غير حاجة إلى فكر وروية» (التعريفات ص ١٣٦).

(٢) الفضائل ثلاث عند أفلاطون تدبر قوى النفس الثلاث:

١ ـ الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق.

٢ ـ العفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حراً.

٣ ـ يتوسطهما: الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء =

ومجموعها العدالة ولكل واحدة من تلك الثلاث طرَفان وهما رذيلان.

وأما الشَّجاعة فهي الخُلق الذي تَصْدُر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التَهَوُّر والجُبْن وهذان الطرفان رَذيلان.

وأما العِفَّة فهي الخُلق الذي تصدُر عنه الأفعال المتوسِّطة بَين أفعال الفجور والخُمود وهذان الطرفان رذيلان.

وأما الحِكْمة فهي الخلق الذي تصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجَرْبزة[1] والغَباوة وهذان الطرفان رذيلان[2].

وظنَّ بعضهم أن الحِكْمة العمَلية هاهنا هي التي تجعل قَسيمة للحكمة النظرية حيث يقال الحكمة إما نظرية وإما عملية وذلك باطل لأن المراد بالحكمة العملية هاهنا مَلكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة. وأما إذا قلنا إن من الحكمة ما هو نَظري ومنه ما هو عملي لم نُرِدْ به الخلق فإن ذلك لَيس جزءاً من الفلسفة بل نُريد معرفة الإنسان بالملكات الخُلقية بطريق القياس أنها كَمْ هِي وما هي وما الفاضل منها وما الرَّدِيء وأنها كيف تحدث من غير قصد اكتساب وأنها كيف تُكْتسب بقَصْد وأيضاً معرفة السِّياسات المنزلية والمدَنية. وبالجُملة المعرفة بالأمور التي لنا أن نفعلها وهذه المعرفة ليست غريزية بل متى حَصَّلناها كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وإن لم نفعل فعلاً ولم نخلق خلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية

= اللذة ومخالفة الألم.

وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل تحقق في النفس التناسب والنظام، ويسمي أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة...» (تاريخ الفلسفة اليونانية لِكَرم ص ٩٥ ـ ٩٦).

(١) «جَرْبَزَ الرجل ذهب أو انقبض أو سقط والجُرْبُز بالضم: الخِبّ الخبيث معرَّب كربز والمصدر الجربزة» (القاموس المحيط ٢/١٧٤).

(٢) مذهب الوسطية هذا يعود إلى أرسطو الذي رأى أن العدل وسط بين إفراط وتفريط وكلاهما رذيلة، هذا الوسط هو الفضيلة.. فالشجاعة وسط بين الخوف والتقحُّم، والعفة توسط بين اللذات والفُجور والحلم توسط في الغضب.. الخ (انظر الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة إسحاق بن حنين نشر وتحقيق الدكتور بدوي ص ٩٤ ـ ١٧٠..).

الأخرى موجودة ولا أيضاً الخلق وتكون عندنا لا محالة معرفة مكتسبة يقينية.

فالحاصل أن الحكمة العملية قد يراد بها العِلْم بالخُلُق، وقد يراد بها نَفْس الخُلق، وقد يُراد بها الأفعال الصادرة عن الخُلُق. فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخلق والحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الخلقية الثلاث فهي نفس الخلق وأيضاً فالحكمة العملية بالمعنى الأول لا تشارك الحكمة العملية بالمعنى ا لثاني لأن الحكمة العملية بالمعنى الأول ليس علماً بهذا الخُلق فقط بل وبسائر الأخلاق من الشجاعة والعفة والسياسات أيضاً فظهر الفَرْق بين البَابَيْن.

وإذا عرفَت ذلك فنقُول إنهم سمُّوا مجموع الأخلاق الثلاثة عَدالة والمقابل للعدالة شيء واحد وهو الجَوْر فهذا ما يليق بهذا الموضع من شرح الأخلاق والباقي مذكور في كتب الأخلاق.

الباب الثالث
في الألم واللذة
وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في حقيقة اللذة والألم[1]

زعم مُحَمَّد بن زكَريا أن اللذة[2] عبارة عن الخُروج عن الحالة الغير

---

(١) في نسخة: في كتاب «الأخلاق».

(٢) قال ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»: إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك، كمال وخير، من حيث هو كذلك. والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر» وقد تعقبه الرازي في شرحه بأن تصور ماهية اللذة والألم بديهي غَني عن التعريف ورد تعريف ابن سينا، كذلك وقد تعقب الطوسي، الرازي.. (٣/٧٥٣ - ٧٥٥ - تحقيق سليمان دنيا).

وفي قسم الإلهيات من الشفاء، يذكر ابن سينا أن: اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم». ثم إن الرازي الذي ارتضى في الجزء الأول من «المباحث المشرقية» أن اللذة غنية عن التعريف، عاد ليقول في الجزء الثاني في فصل إثبات سعادة النفس وشقاوتها أن «اللذة هي إدراك الملائم» ٢ / ٤٢٧. أما في «الملخص» فيذهب إلى أنها هي والألم لا يمكن تعريفهما. (راجع الرازي، للدكتور الزركان ص ٥٨٥ - ٥٨٦).

أما في «المحصل» فيقول:

«ومنها الألم واللذة فلا نزاع في كونه وجودياً ثم قال محمد بن زكريا (الرازي). اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، وهو باطل بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة مليحة فإنه يلتذ بإبصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق إليها.

وزعم ابن سينا أن اللذة إدراك الموافق والألم إدراك المنافي...» (ص ١٥٦).

انظر أيضاً: «المواقف للإيجي ص ١٥٨ - ١٥٩ والتعريفات للجرجاني ص ٥١ و ٢٤٥ - واللذة عنده إدراك الملائم والألم إدراك المنافر).

الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لأن اللذة لا تُتم إلا بالإدراك والإدراك الحسي وخصوصاً اللَمْسِي إنما يحصل بالانفعال عن الضد فإنِ استقرَت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلا تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة اللمسية إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الإنفعال وهذا باطل لأن الإنسان قد يستلِذ بالنظر إلى الصورة الحسنة التي ما رآها وما كان عالماً بوجودها حتى لا يقال بأن النظر يدفع ضرر الاشتياق وكذلك ربما يُدرك مسألةً عِلمية من غير طلبِ منه لها ولا شوق إلى تحصيلها أو يتفق له مال عظيم أو منصب جليل مع أنه لم يكن مُتوقّعاً لهما ولا طالباً لحصولهما حتى لا يقال بأن حصول هذه الأمور يزيل ألم الطلب والتشوُّق مع أن كل هذه الأمور لذيذة فبطل هذا المذهب.

وإذا ثبت ذلك فنقول الغالب على كلام الشيخ أن اللذة إدراك المُلائِم والملائم هو الكمال الخاص بالشيء وأن الألم هو الإدراك المنافي فإنه ذكر في «القانون» أن الوَجع هو الإحساس بالمنافي. وذكر في الفصل الأخير من المقالة الثامنة[1] من «الهيات الشفاء» أن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من حيث هو مُلائم. وذكر أيضاً في فصل المَعاد من المقالة التاسِعة أن القوى تشترك في أن شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة.

وذكر أيضاً في الأدوية القلبية أن اللذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة. إلا أنه ذكر في هذا الفصل من هذا الكتاب ما هذه عبارته. فقال: سَبَب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعية هو حصول الإدراك ولما عرض ان كان حصول الإدراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظنَّ أن ذلك سببها وليس كذلك بل السَّبب هو إدراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة. أقول لما جعل الإدراك سبباً للذة وجب أن يكون مغايراً لِلَّذة لأن الشيء لا يكون

---

(١) في نسخة: الثانية.

سبباً لنفسه وأقول إنك قد عرفت أن التصديقات المكتسبة كما يجب انتهاؤها إلى التصديقات الغنية عن البرهان فكذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها إلى التصورات الغنية عن التعريف وكما أن القضايا الحسية لا تحتاج صحتها إلى البرهان مثل علم الإنسان بألمِه ولذَّتِه فتصور هذه الأمور المتقدمة على التصديق بها أوْلى أن يكون غنياً عن التعريف فإذاً الألم واللذة حقيقتان غَنِيَّتان عن التعريف.

نعم هاهنا بحث لا بد منه وهو أن نعرف أن الحالة التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة أهي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك وبتقدير كونها مغايرة لذلك الإدراك أهي معلول ذلك الإدراك أو معلول شيء آخر وإن كانت لا توجد إلا مع ذلك الإدراك.

فهذه أمور لا بُدَّ من البحث عنها. وإلى الآن لم يصح عندي شيء من هذه الأقسام بالبُرهان. ولكن الأقرب إلى الظن أنَّ الألم ليس هو نفس إدراك المنافي لأن التجارِب الطبية شهدت بأن سُوء المزاج الرَّطب غَير مؤلم مع أنه محسوس فلو كان إدراك الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد إدراك سوء المزاج الرطب مع عدم الألم وبه يثبت أيضاً أن إدراك المُنافي وحدَه لا يكفي في اقتضاء الألم وأما الذي يقال بعد ذلك من أن المريض قَد يلتذُّ بالحَلاوة مع أنها لا تلائِمُه بل تُمرضه وينفر من الأدوية وهي تلائمه وتنفعه فدل على أن اللذة ليست عبارة عن إدراك الملائم ولا الألم عبارة عن إدراك المنافي فهو ضَعيف لأن المريض إنما يستلذ بما يضره[1] لا من حيث أنه أدرك ما لا يلائمه بل إما لأن في بدنه أخلاطاً رديّة يستحيل ما يناوله إليها فيستضر بكون ذلك في بدنه لأنه لو حصل زيادة هذا الخلط في بدنه من غير أن أدرك ما استلذه لاستضرَّ به وإما لأن أعضاء الهَضْم تضعف عن هَضْم ما يناوله فيستحيل إلى خَلْط رديء حَتى لو حَصل ذلك من دون أن أدرك ما يشتهيه استضرَّ به وأيضاً لو أدرك المريض ما ينفر طبعه عنه من الأدوية ولم يعرض أمر آخر لم ينتفع والأمور العارضة هي أنها إما أن يخرج

(١) في نسخة: إنما يستضر بما يستلذه.

الدواء خلطاً مؤذياً أو يحيله إلى خلط جيد فيغذوه أو يقوي بعض الأعضاء فلهذه الأمور يحصل الانتفاع لا لأنه أدرك ما ينفُر عنه. فثبت أن ما قالوه غير لازم.

الفصل الثاني في أن تفرق الاتصال مؤلم

زَعَم جالِينُوس أن السبب الذاتي للوجع هو تفرُّق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه يفرق الاتصال وإن البارد إنما يوجع أيضاً لأنه يلزمه تفرُّق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يلزمه لا محالة إلى أن ينجذب الأجزاء إلي حيث يتكاثَفُ عنده فيتفرق من جانب ما ينجذب عنه والأسود في المُبصَرات يُؤلم لشِدَّة جَمْعه والأبيض لشدة تفريقه والمر والحامض في المذوقات يؤلم لفرط تفريقه والعَفْص لفرط تقبيضه فيتبعه التفريق لا محالة وكذلك في الشم وكذلك في الأصوات القوية فتؤلم بالتفريق بعنف من الحركة الهوائية عند ملاقاة الصِّماخ.

وبالجملة فالأطباء اتفقوا على أن تفرُّق الاتصال سَبب ذاتي للوجع ولي فيه شكوك.

الأول أن التفرُّق والإنفصال لفظان مترادِفان.وقد اتَّفقوا على أن الإنفصال أَمْرٌ عدَمي وهو عدَم الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلاً والوجع والألم لا شك أنهما أمران وُجودِيان.والأمر العدمي لا يجوز أن يكون علة للأمر الوجودي فتفرق الاتصال لا يجوز أن يكون علة للألم.

الثاني أن الآلة إذا كانت في غاية الحِدّة فإذا قَطعت العضوَ سريعاً ِفربما لا يحس بذلك القطع في أول الأمر بل إنما يظهر الأَلم بعد ذلك بلحظة ولو كان تفرق الاتصال لذاته مؤلماً لاستحال تخلف الألم عنه فلما تخلف عنه علم أن ذلك التخلف إنما كان لأن في أول القطع لم يحصل سوء المزاج فلا جرم لم يحصل الألم ثم لما حصل سوء المزاج بعد ذلك لا جرم حصل الألم.

الثالث وهو أن التغذي والنمو إنما يحصلان بأن يتفرق اتصال العضو وتنفذ في الفرج المستحدثة الأجزاء الغذائية مع أنه ليس هناك ألم ومعلوم أنه

إنما لم يؤلم لأن ذلك التفرُّق أمر طبيعي ولم يحدث عنه سوء مزاج وذلك يدل على أن التفرُّق ليس سبباً للألم لأنه تفرق بل لما يكون معه مِنْ سوء المزاج فنحتاج هاهنا إلى بَيان أن اتِّصال العضو يتفرق عند التغذي وعند النمو وذلك بالنقل أولاً ثم بالبرهان ثانياً.

أما النَّقل فقد صرح الشيخ بذلك في مواضع كثيرة من كتاب «الشفاء» فمنها أنه حكى في الفَصْل السادس من المقالة الثانية من الفَنّ الأول من الطَّبيعيات[1] عن أصْحاب الخلاء أنهم احتجوا على وجود الخلاء بأن قالوا النامي إنما ينمو لنفوذ شيء فيه ولا شك أن ذلك الشيء ينفذ لا في الملاء بل في الخلاء ثم إنه أجاب عن ذلك في الفَصْل التاسع[2] فقال أما حديث النامي فإن الغِذاء ينفذ بين المتماسَّين من أجزاء الأعضاء يحركهما بالتبعيد بقوته فيسكن بينهما وينتفخ الحجم هذا لفظ الشيخ وهو صريح فيما قلناه.

ومنها أنه قال في الفصل الثامن من الفن الثالث من «الطبيعيات» في بيان كيفية النمو يجب أن يكون ذلك الازدياد مستمراً على تناسب يؤدِّي إلى كمال النشوء ويكون الوارد قد فَسد واستحال إلى مشاكَلة المورود عليه والمورود عليه قد نَمي ممتداً في الأقطار متوجهاً إلي كمال النشوء فيجب أن يكون هذا الوارد يدخل المورود عليه نافذاً في خلل يحدثه في جسمه يندفع له المورود عليه إلى أقطاره على نسبة واحدة في نوعه.

ومنها أنه قال في الفصل الأول من المقالة الثانية من علم النفس[3] وأما المرية[4] فإنها تزيد في الطول أكثر مما تزيد في العرض والزيادة في الطول أُصعب من الزيادة في العرض وذلك لأن الزيادة في الطول يحتاج فيها إلى تنفيذ الغذاء في الأعضاء الصلبة من العظام والعصب تنفيذاً في أجزائها طولاً ليتممها وينفذ بين أطرافها واعلم أن كلامه في هذه المواضع الثلاثة صَريح في

---

(١) الشفاء ـ السماع الطبيعي تحقيق سعيد زايد ص ١١٧

(٢) المرجع نفسه ص ١٤٥

(٣) الشفاء ـ النفس ـ بتحقيق زايد وقنواتي ص ٤٦.

(٤) في نسخة: المزية. وفي المرجع السابق جاءت بلفظ «المربية»!.

أن النمو لا يحصل إلا عند تفرق الاتصال.

وأما البرهان فلا شَكَّ أن الأعضاء في التحلل ولا معنى للتحلل إلا أن ينفصل عن العضو جزء كان متصلاً به والحاجة إلى الغذاء لإلصاق مثل ذلك الجزء بالعضو فإذاً تفرق الاتصال شيء لا تخلو الأعضاء عنه في أكثر الأوقات ثم إن هذا التفرق ليس شيئاً يختص به ظاهر العضو دون باطنه لأن المحلل هو الحرارة وهي سيارة في ظاهر العضو وباطنه فوجب أن تتحلل الأجزاء من باطن العضو كما تتحلل من ظاهره والتحلل لا يتم إلا بتفرق الاتصال.

فإن قيل التغذي والنمو وإن كانا لا يتمان إلا بتفرق اتصال العضو لكن ذلك التفرق في أجزاء صغيرة جداً فلصِغَر ذلك التفرق لا يصل الألم فنقول إن كل واحد من تلك التفرقات وإن كان صغيراً جداً ولكن تلك التفرقات كثيرة جداً لأن التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء من البدن دون جزء بل هما حاصلان في جملة الأجزاء وهُما لا يتُمّان إلا بهذا النوع من التفرق. فإذاً هذا النوع من التفرق أمر حاصل في جملة الأعضاء وإذا كان كذلك فلو كان تفرق اتصال الأعضاء من حيث أنه تفرُّق مؤلماً لكانت الآلام حاصلة في جملة البدن ولما لم يكن كذلك علمنا أن التفرق لذاته غير مؤلم بل إنما يؤلم إذا حصل معه سُوء مزاج.

فإن قيل هذه التفرقات مؤلمة إلا أن تلك الآلام لما دامت بطُل الشعور بها فنقول إنا لا نعني بالألم إلا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه ولا شك أنه غير حاصل بسبب التغذي والنمو وليس كلامنا إلا في ذلك فإن أثبتم أمراً آخر كان وقوع اسم الأَلَم عليه وعلى ما نحن فيه باشتراك الاسم.

فإن قيل الحِسّ شاهدٌ بأن تفرق الاتصال مؤلم فما عُذركم عنه قلنا عذرنا عنه واضح وهو أن تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج وذلك مؤلم.

فإن قيل فقد جعلتم تفرق الاتصال علة لسوء المزاج مع أن التفرق أَمْر عدمي وسوء المزاج أمر وجودي فنقول بَدن الإنسان مركب من العناصر التي

تقتضي طبيعة كل واحد منها الخروج عن الاعتدال ثم إنها ما دامت مُتَّصِلة انكسر البعض بالبعض وحصل الاعتدال فإذا تفرقت بقيت طبيعة كل واحد منها خالية عما يعوقها عن إفاضة الكيفية الخارجة عن الاعتدال فحينئذ تفيض عنها تلك الكيفيات.

فالحاصل أن السَّبب الفاعلي لسُوء المزاج هو طبيعة كل واحد من البسائط إلا أن اختلاطها صار مانعاً من ذلك فلما تفرق الاتصال فقد عدم المانع فحينئذ تعود الطبيعة مقتضية لفعلها.

الفصل الثالث في تحقيق سبب الألم

مذهب جالينوس أن السَّبَب القريب للألم هو تفرق الاتصال وأما سوء المزاج فهو إنما يكون مؤلماً لكونه مستعقباً لتفرق الاتصال.

ومذهب الشيخ أن السبَب الذاتي للألم إما التفرق وإما سوء المزاج المختلف أما بالذات فهو الحار والبارد وأما بالعرض فهو اليابس لأنه لشدة تقبيضه ربما كان سبباً لتفرق الاتصال وأما الرطب فإنه لا يؤلم أصلاً وأما نحن فنظنُّ أن السبب الذاتي هو سوء المزاج فقط.

واعلم أن كل ما دل على أن التفرق ليس سبباً ذاتياً للألم فهو يفيد الظن بأن سوء المزاج المختلف سبب ذاتي لذلك لأنا لا نعقل سبباً ثالثاً.

ثم إن الشيخ احتج على أن سوء المزاج المختلف مؤلم بالذات بأمور ثلاثة:

الأول أن الوَجع قد يكون متشابه الأجزاء في العضو الوجع وتفرق الاتصال لا يمكن أن يكون متشابه الأجزاء لأنه لا بد من انتهاء القسمة إلى آحاد لا يكون في شيء منها تفرق فإذاً وجود الوجع في الأجزاء الخالية عن تفرق الاتصال لا يكون عن تفرق الاتصال. ولقائل أن يقول إنا لا نسلم كون الوجع متشابه الأجزاء في الحقيقة نعم قد يكون متشابه الأجزاء في الحس ولا يلزم من ذلك أن يكون متشابه الأجزاء في الحقيقة لأن التفرقات متى كثرت في السطح كان البعض قريباً من البعض وصارت السطوح صغيرة جداً

فإذا حصلت الآلام في مواضع التفرقات فلكثرة تلك المواضع وقرب بعضها من البعض وصغر ما بينها من السطوح يشتبه على الحس فيظن كون الوجع متشابهاً وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك وهذا كما أنا إذا دققنا المِداد والإسفيداج[1] والزنجفر[2] والزِّرنيخ دقاً ناعماً وخلطنا البعض بالبعض يابساً فإنه يظهر في الحس للمجموع لون منفرد على حدة وإن لم يكن في نفس الأمر كذلك فإذا كان هذا الاحتمال قائماً لم يكن القياس برهانياً.

الثاني قال البَرْد موجِع حيث يقبض ويجمع وحيث يبرد وتفرق الاتصال عن البرد لا يكون حيث يبرد بل في أطراف الموضع المتبردة ولقائل أن يقول الموضع إذا تبرَّد فإنه ينقبض ويعرض عن ذلك الانقباض أن تتمدد أطرافه عن أطراف الموضع الحار وأن تنضغط أجزاؤه المتبردة بعضها في بعض وكِلا الأمرين سبَب لتفرق الاتصال. أما الأول فلأنه إذا تمدَّد طَرَفه عن طرف الموضع الحار انفصل عنه فحصل التفرق. وأما الثاني فلأن الضغط سبب لتفرق الاتصال ولذلك جعلتم الألم الضاغط قِسماً من أقسام الألم وأيضاً فلأن الموضع المتبرد يمكن أن يكون بعضه أبرد من البعض وحينئذ ينفصل الأبرد عن البارد وإذا كانت هذه الاحتمالات قائمة لم يكن القياس برهانياً.

الثالث قال الوَجع لا محالة إحساس بمؤثر مُنافٍ بَغْتة من حيث هو مُنافٍ. والحدّ ينعكس فكل محسوس منافٍ من حيث هو مناف موجع.

ولقائل أن يقول إن كنت تجعل اسم الوجع اسماً لإدراك المنافي فذلك مما لا منازعة فيه ولكنَّا بيَّنا أن المعنى المخصوص الذي نجده من أنفسنا ونسميه بالألم لم يثبت بالبرهان أنه نفس إدراك المنافي أو أمر آخر مقارن له ومتى كان كذلك لم تكن في هذا الكلام فائدة وأيضاً فهو منقوض بسوء

(١) الإسفيداج أو الإسبيداج بالباء كربونات الرصاص وهو مادة بيضاء تستخدم في أعمال الطلاء (المعجم الوسيط لمجمع اللغة ١/١٧).

(٢) الزُّنجفر: «هو صنفان: مخلوق ومصنوع. فالمخلوق هو حجر الزئبق والمصنوع يصنع من الكبريت والزئبق. وقوة الزنجفر قوة حارة باعتدال. وفيه قبض.. وهو يدمل الجراحات وينبت اللحم في القروح ويمنع تآكل الأسنان ويقع في المراهم المدملة للقروح العفنة.. الخ» المعتمد في الأدوية المفردة ص ٢٠٩

المزاج الرطب فإنه مدرك فهاهنا حصل إدراك المنافي مع أنه لم يوجد الألم ويمكن أن يُتَمسَّك في إثبات المطلوب بأن لَسْعة العقرب أشد إيلاماً من الجراحة العظيمة ولو كان المؤلم هو تفرق الاتصال فقط لكانت الجراحة العظيمة أقوى في الإيلام منها ولما لم يكن كذلك علمنا أن زيادة الألم من لسعة العقرب إنما حصل من سوء المزاج لا من تفرق الاتصال ويمكن أن يعترض على ذلك ببعض ما ذكرناه.

الفصل الرابع في أن المؤلم هو سُوء المزاج المختلِف لا المتَّفِق

سوء المزاج إن استقر في العضو وأبطل الطبيعة الخاصة بالعضو فذلك يسمى سُوء المزاج المتفق وإن لم يكن كذلك يسمى سوء المزاج المختلف ثم إن المؤلم هو سوء المزاج المختلف لا المتفق والشيخ بيَّن ذلك بحجة ومثالين أما الحجة فهي أن سوء المزاج المتفق لا يحس لأن الحاس يجب أن ينفعل عن المحسوس والشيء لا ينفعل عن الحالة المتمكنة التي لا تغيره بل عن الضد الوارد المغير إياه إلى غيرما هو عليه.

وأما المثالان فأحدهما أن حرارة صاحب الدق أشد كثيراً من حرارة صاحب الغب مع أن صاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يحس به صاحب الغب أو صاحب حُمى اليوم لأن حرارة الدق مستقرة في جوهر الأعضاء الأصلية وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط على أعضاء محفوظ فيها مزاجها الطبيعي بحيث إذا تنحى عنها الخلط بقي العضو منها على مزاجه.

المثال الثاني أن ذا النافض بالاستحمام شتاء إذا استحم بالماء الحار بل بالفاتر عرض له منه تأذٍّ لأن كيفية بدنه بعيدة عنه مضادة إياه ثم يألفه فيستلذه كما يتدرج إلى الاستحالة عن حال البرد العاجل ثم إذا قعد ساعة في الحمام الداخل فربما يتفق أن يصير بدنه أسخن من ذلك الماء فإذا غُوفص بصب الماء الأول بغتة عليه اقشعَّر منه على أنه يستبرده.

ويمكن أن يقال إن المنافاة صفة لا تتحقق إلا عند ثبوت شيئين ليكون أحدهما منافياً للآخر فإذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو

إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفية ذلك العضو أو لم يبطل كيفيته فإن أبطل كيفية ذلك العضو لم يكن هناك كيفيتان بل كيفية واحدة وإذا لم يوجد هناك كيفيتان لم تكن المنافاة حاصلة لما عرفت وإذا لم تكن المنافاة حاصلة لم يكن إدراك المنافِي حاصلاً فلا يكون الألم حاصلاً وأما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفية العضو فحينئذ تكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه وإذا كانت المنافاة حاصلة فحينئذ يحصل الشعور بتلك المنافاة فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب في أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم وسوء المزاج المختلف يؤلم.

الفصل الخامس في تفصيل اللذات الحسية

قال جالينوس: اللَّذة والألم يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس أكثف كانت مقاومته مع الوارد أكثر فكان الألم واللذة أقوى. وألطف الحواس: البَصر لأنه يتم بالنور الذي يُشبه النار التي هي ألطف العناصر فلا جَرم لا تكون اللذة والأذى في البصر إلا قليلاً.وأما السَّمع فأقل لَطافةً من البَصر لأن آلته الهواء المقروع فلا جرَم صارت اللذة والأذى في هذه الحاسة أكثر منهما في البصر ثم الشم أقل لطافة من السمع لأن محسوسه البخار وهو أغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والأذى في الشم أكثر منهما في السَّمع والذَّوق أغلظ من الشم لأن آلته الرطوبة العذبة وهي في درجة الماء فلا جرَم اللذة والأذى في الذوق أكثر واللمس أغلظ من جميع الحواس لأنه في قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى وأبطأ فلا جرم صارت اللذة والأذى فيه أقوى.وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية[1] من «علم النفس»: الحَواس منها ما لا لذَّة لها في محسوساتها ولا ألم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فأما التي لا لذَّة لها ولا ألم مثل البصَر فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بل النفس تتألم بذلك وتلتذ من داخل. وكذلك الحال في الأُذُن فإنْ تألَّمت الأذن من صَوْتٍ شَديد والعَيْن من لونٍ مُفْرِط كالضوء فليس تألم من حيث

(١) الشفاء ـ النفس ـ ص ٦١.

تسمع أو تبصر بل من حيث تلمس لأنه يحدث فيه ألم لَمْسِيّ وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية. وأما الشم والذوق فيتألَّمان ويلتذان إذا تكيَّفتا بكيفية منافِرَة أو ملائِمة. وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذُّ بها وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال والتئامه» هذا ما قاله الشيخ وهو الحَقُّ الصريح.

فإن قيل لا شَكَّ أن الملائم للعين هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حدَّ اللذة بأنها: إدراك الملائم فنقول أما نحن فلا نساعد على أن في العين قُوَّة مدرِكة بل المبصِر والسامِع هو النَّفس. وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

وأما على مَذْهب الشَّيخ فالعُذْر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان. نَعم إدراك الألوان أمر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يَجْعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراك الملائم لذة فالقوة الباصرة إذا أبصرت فقد حصل لها الملائم الذي هو إدراك الألوان ولم يحصُل لها إدراك هذا الملائم فإن القوَّة الباصرة ما أدركت كونها مدركة للألوان بل النَّفس تُدْرِك الأشياء وتدْرِك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جَرم تحصل لها اللذة.

ولقائل أن يقول القوة اللامِسة يمتنع اتصافها بالكيفيات الملموسة فإذاً لا تكون تلك الكيفيات ملائمة لها لأن الملائم هو الذي يكون كمالاً للشيء وأقل درجات الكمال إمكان حصوله للشيء بل الملائم للقوة اللامسة إدراك الملموسات ثم ليس لها أن تُدرك أنها أدركت الملموسات، فهي إذاً ما أدركت الملائم فيلزم أن لا تكون لها لذة مع أن الشيخ اعترف بحصول اللذة لهذه الحاسة. والحاصِل أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوسات ملائمة للحواس كان إدراكها إدراكاً للملائم فيكون إدراك البصر للألوان إدراكاً للملائم فقوله بعد ذلك إن البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذة هي إدراك الملائم.وأما إن مَنع ذلك وزعم أن الملائم لهذه الحواس هو

الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن يقول بأن حصول الملائم هو اللذة أو يقول إدراك الملائم الذي يحصل هو اللذة. فإن قال بالأول فقد لزمه تسليم القول باللذة للبصر. وإن قال بالثاني لزمه أن لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها ثم ليس لها إدراك لذلك الإحساس فليس لها إدراك الملائم فوجب أن لا تكون لها لَذّة فهذا هو وجه الإشكال.

الباب الرابع
في بقية الكيفيات النفسانية
وفيه سبعة فصول

الفصل الأول في الصحة والمرض. وفيه ستة مباحث

البحث الأول في حدِّهما حَدَّ الشيخ الصِّحة في الفصل الأول من «القانون»[1] بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وحدها في الفصل الثاني من التعليم الأول من الفن الثاني من هذا الكتاب بأنها: هيئة بها يكون بَدَن الإنسان في مِزاجه وتركيبه بحَيْث تَصْدر عنه الأفعال كلها صحيحة وسليمة وحدَّ المرض بأنه هَيْئة في بَدن الإنسان مضادَّة لهذه وحدَّها في الفصل من سابعة «قاطيغور ياس»[2] منطق «الشفاء» بأنها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها لأجلها الأفعال الطبيعة وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماؤفة والمرَض حالة أو ملكة مقابلة لتلك فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل تكون هناك آفَة في الفعل.

فنقول الأمور التي وضعها الشيخ في هذه الحدود موضع الجنس مختلفة بالعُموم والخُصوص فأعمُّها الهيئة لأن الشيخ لما ذكرها في رسم الكيفية ذكر بعدها ما يميز الكيفية عن سائر أجناس الأعراض ولولا أن الهيئة مقولة على جملة أجناس الأعراض لما احتاج إلى ما يميز الكيفية عن غيرها بعد ذكر

---

(١) انظر أيضاً: التعريفات للجرجاني ص ١٧٣ و ٢٦٨ والمواقف ص ١٥٩.
(٢) أي «المقولات».

كونها هيئة ثم بعد ذلك الذي جَعَل فيه الحال والملكة مكان الجنس أخص من الأول ثم بعد ذلك الذي جعل الملكة فيه على التعيين في مكان الجنس أخصٍ من الثاني فهذا تلخيص ماوضع في هذه الرسوم موضع الجنس فلنلخّص ما وضع فيها مكان الفصل.

فنقول قوله في الحدّ الأول تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة لم يعتبر فيه إلا أن يكون الفعل الصادر عن موضوعه سليماً فالنبات إذا كانت أفعاله من الجَذْب والهَضْم سَلِيمة وجب أن تكون صحيحة فهذا الرسم يندرج فيه صحة النبات والحيوان أجمع. وأما الرَسْم المذكور في «الشفاء» وهو أنه: ملَكة في الجِسْم الحيواني تصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية فهذا أخص من الأول لأنه لا يدخل فيه صحة النبات ولكن يدخل فيه صحة سائر الحيوانات وأما الرَّسْم المذكور في الموضع الآخر من «القانون» وهو أنه: هيئة بها يكون بدن الإنسان بحيث يصدر عنه كذا فهو أخَصّ من الكل لأنه لا يدخل فيه إلا صِحَّة الإنسان فهذا هو القول في تلخيص مفهومات هذه الرسوم وتلخيص اختلافها في العموم والخصوص.

البحث الثاني في أن الصِّحة هل هي مندرجة تحت الحال والملكة أم لا؟ فلقائل أن يمنع ذلك من وجهين: الأول أن الصحة والمرض متضادان فوجب دخولهما تحت جنس واحد فإن كانت الصحة داخلة تحت الحال والملكة وجب أن يكون المرض داخلاً تحتهما وإلا فلا.

ثم إن الأطباء اتفقوا على أن أجناس الأمراضَ المفردة ثلاثة: سواء المزاج المفرد وسُوء التركيب وتفرُّق الاتصال. فأما سُوء المِزاج فهو غير داخل تحت الحال والملكة لأن سوء المزاج ألم إنما يحصُل عند صَيْرورة هذه الكيفيات الأربع أزيد أو أنقص مما ينْبغي بحَيثُ لا تبقى الأفعال مع تلك الزِّيادة أو النقصان سليمةً وهناك أمران: أحدهما الكيفية الغَريبة. والثاني صَيرورة البدن موصوفاً بها فإن جَعل المرض نفس الكيفية الغريبة مثل أنْ يَجْعل الحُمَّى نَفس الحَرارة الغريبة على ما نص عليه الشيخ لم يكن المرض المزاجي داخلًا تحت الحال والملكة لأن المرَض هو الحَرارة المخصوصة والحرارة من

النوع المسَمَّى بالإنفعاليات والإنفعالات لا من النوع المسمَّى بالحال والملَكة وأما إن جُعل المرض لا نفس تلك الكيفية بل مَوْصوفية البدن بها فهذا هو مَقُولة أن ينفعل ولَيس هو من الحال والملكة. فثَبت أن المرض المزاجي ليس داخلاً تحت الحال والملكة.

وأما المَرضِ التُّركيبي فهو عبارة عن مِقْدار أو عدد أو وضع أو شكْل أو انْسداد مَجْرى يُخلُّ بالأفعال وليس شيءٌ منها داخلاً تحت الحال والملكة أما المِقْدار والعَدد فلأنهما داخِلان تَحْت الكَمّ لا تحت الكيف، وأما الوضع فلأنه مقولةٌ مُستقِلَّة بنَفْسها وأما الشكل فلأنه وإن كانت تحتَ الكيف لكنه غيرُ داخل تحتَ الحال والملَكة بل تحْتَ الكَيفيات المختصَّة بالكميات وأما إنْ قِيل المرَض هو مَوْصوفية البَدن بهذِه الأمور كان ذلك مقولة أن ينفعل على ما بيَّناه.

وأما تفرُّق الإتصال فهو عِبارَة عن عدَم الاتصال عَمَّا مِنْ شَأنه أن يكون متصلاً والأمور العدمية لا تكون مندرجة تحت مقولة أصلاً فضلاً عن أن تكون داخلة تحت الحال والملكة فثبت أنه ليس ولا واحد من أجناس الأمراض مندرجاً تحَت الحال والمَلكة فلا تكون الصِّحة مندرجة تحتهما.

الثاني أن العناصر إذا امتزَجت انكسرت سورات كيفياتها وحينئذ تستعدّ لأمرين: أحدهما كيفية متوسطة بَيْن الحرَارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتكون مثلاً حرارة منكسرة أو برودة منكسِرة أو رطوبة منكسرة أو يبوسة منكسرة. وثانيهما قِوىً وكَيْفيات أخرى مثل طبيعة أو نفس أو لون أو طعم.

وإذا ثبت ذلك فنقول: المسمَّى بالصِّحة إما أن يكون اجتماع تلك الأجزاء أو الكيفيات المنكسرة الحاصلة للمجموع أو القوى وسائر الكيفيات التي تتبع ذلك فأما اجتماع تلك الأجزاء أو تأثير بعضها في البعض وتأثر بعضها عن البعض فكل ذلك من المقولات النسبية فلا تكون تحت الحال والملكة وأما تلك الكيفيات المنكَسِرة فهي داخلة تحت النَّوع المسمَّى بالانفعاليات والانفعالات فلم تبق ها هنا إلا القوى فإن كان المراد بالصحة

هذه القوى كان إدخال الصحة تحت الحال والملكة مستقيماً ولكن يلزم منه أن لا يكون المرض مقابلاً للصحة فثبت أن إدخال الصِّحة تحتَ الحال والملكة مُشكل.

البحث الثالث عن الشكوك المذْكور على الحدّ المذكور للصحة في أول «القانون» وهي أربعة: الأول كلمة «أو» للترديد والغَرض من التحديد الإثبات وبينهُما تباين. الثاني قولَه «تصدُر عنها الأفعال مِنَ المَوْضُوع لها سَليمة» هو كلامٌ غير مُنتظم فإن قوله: تصدُر عنها الأفعال مُشْعِر بأن المبدأ هو تلك الحال والملكة ثم قوله من الموضوع لها مُشْعرٌ بأن مبدأ الأفعال هو الموضوع وبينهما تباين. الثالث لماذا قدَّم الملكة على الحال مع أن الوصف يكون حالاً أولاً ثم يصير ملكة. الرابع السَّليم هو الصحيح فيكون تحديد الصحة به تحديداً للشيء بنفسه.

فنقول أما الحال فقد عرفت أن مخالفته للملكَة ليست في أمر ذاتي بل في أمر عرضيٍّ زائِل وهو رُسوخ الكيفية وعَدم رسوخِها وعلى هذا لا يلزم من الشَّك في انْدِراج الصِّحة تحت الحال أو الملكة شَكٌّ في شَيءٍ من مقوِّمات الصحة بل في بعض عَوارضها ويصير تقدير الكلام كأنه قال الصِّحة كيفية نفسانية سواء كانت راسخة أو زائِلة يكون مَوْضُوعها كذا فثبت أن هذا الترديد غير مُضِرّ. وأما الثاني فحلُّه أن الفاعل للأفعال ليس هو الصحة بل الصحيح ولكن الصحيح إنما يمكنه فعل تلك الأفعال لقيام الصحة به فالصِّحة هي الوَصْف الذي لأجله تصدُر الأفعال عن موضوعها سليمة وهذه الدقيقة اعتبرها الشيخ في الحدُود الثلاثة التي ذكرها للصِّحة. وأما الثالث فالسَّبب في تَقْديم الملكة على الحال في اللفظ إما لأن الملكة غاية الحال والغاية متقدمة في العِلِّية وإما لأن الملكة اتفقوا على كونها صِحّة والحال اختلفوا في كونها صحة فوجب تقديم المتَّفق على المختلِف. وأما الرابع فالصِّحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

البحث الرابع عن الرَّسْم الثاني وهو قولُه هيئة بها يكون بَدن الإنسان

في مزاجِه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة وعليه شكوك ثلاثة.

الأول أنه جعل الصِّحة علة لكون البَدْن بحيثُ تصدر عنه الأفعال وهـذا إنما يتناول القوى لا الصحة بمعنى الإعتدال التي يقابلها المرض وهذا متوجـه أيضاً على الرسم الأول. الثاني أنه قيده بالبدن الإنساني وهو غَير صـواب لأن الصحة توجد في سائر الحيوانات بل في النبات أيضاً. الثالث ذكر فيـه المِزاج والتَّركيب ولم يُذكر فيه الاتصال فَلئِن قال لما ذكرت التركيب والاتِّصال مُنْدَرِجٌ تحت التركيب فلم تكن بنا حاجة إلى ذكر الإتصل فنقول الامتزاج أيضاً مندَرِجٌ تحت التركيب. نَعم الفرق أن أجزاء العناصر حصل فيها التركيب مع الاستحالة حتى تكونت عنها الأعضـاء البسيطة والأعضـاء البسيطة حصَـل فيها التركيب ولـم تحصل فيها الاستحالة وإذا كان الامتزاج قسماً من أقسام التركيب فجعْله قسيماً له يكون خطأ.

فالحاصل أنه إما أن يكون ذِكْـر المزاج زائـداً أو يكون حـذف الاتصال ناقصاً.وعند هذه المباحث يظهـر أن الأوْلى أن نحدَّ الصحـة بما قـاله القـدماء وهو أنه الذي معه يكون البدن الحيـواني في تركيبـه بحيث تصدر عنـه الأفعال كلها سليمة وإنمـا قلنا معـه ولم نقل بـه حتى يتناول الصحـة بمعنى الإعتدال وأما المزاج والاتصال فهما داخلان في التركيب.

البحث الخـامس في تقابـل الصحـة والمـرض ذكـر في «القـانـون» أن المـرض هيئة مضـادَّة للصِّحة وذكـر ذلك أيضـاً في الفَصْل الثـاني من سابعـة «قاطيغورياس» منطق «الشفاء» وذكر في آخـر الفصل الثـالث من هذه المقـالة من الشفـاء أن المرَض أيضـاً من حيث هو مَـرض بالحقيقـة هو عَـدَمِي ولست أعني من حيث هو مِزاج أو ألـم وهذا مُشعر بأنه جعل ذلك التقابل تقابُل العدم والملكة فأقول ليست بين الكلامَين مُناقضة لأن الصِّحـة عند الشيـخ عبارة عن الأمـر الذي لأجله يصـدُر الفعل السليم عن مـوضوعـه فذلـك الأمر يكـون لا محالة وجودياً.وأما في وقت المرض فهنـاك أمران: أحـدهما عـدم ذلك الأمـر الـذي كان مبـدأ للأفعـال السليمة. والثـاني حُصـول المبـدأ لـلأفعـال الغيـر الملائمة فـإن جعل الأول مـرضاً كـان التقابـل بينه وبين الصحـة تقابـل العدم

والملكة وإن جعل الثاني مرضاً كان التقابل بينه وبين الصحة تقابل التضاد.

البحث السادس في أنه لا واسطة بين الصِّحة والمرض قال الشيخ: الذي ظن أن بين الصحة والمرض وسطاً وهو حال لا صِحّية ولا مَرضية فإنما قال ذلك لأنه نَسي الشرائط التي ينبغي أن تُراعَى في حال ماله وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد بعينه وأن يكون الحيز واحداً بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فإذا فرض كذلك وجاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة فإن فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معيَّنة في زمان واحد جازَ أن يكون معتدل المزاج سَوي التركيب بحيث يصدُر عنه جميع الأفعال التي تتم بذلك العُضو أو الأعضاء سليمة وأن لا تكون كذلك فهاهنا واسطة وإن كان لا بد من أن يكون مُعتدِل المزاج سَوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب إما لأن أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس ولا واحد منهما فليس بينهما واسطة هذا ما قالوه.

وأنا أقول يشبه أن يكون النزاع في ذلك لفظياً لأن من زعم أنه ليس بين الصحة والمرض واسطة عنى بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في الوقت الواحد أو في الأوقات الكثيرة بحيث تصدُر عنها الأفعال سليمّة وعنى بالمرض أن لا يكون كذلك وإذا عنينا بالصحة والمرض ذلك فلا شك في أنه لا واسطة بينهما.

وأما من أثبت الحالة المتوسطة عنى بالصحة كون كل الأعضاء بحيث تصدر عنها الأفعال سليمة وعنى بالمرض كون كل الأعضاء بحيث تكون أفعالهما مأوفة[1] وإذا عَنى بالصِّحة والمرَض ذلك فلا محالة هناك حالة متوسطة وهي أن يكون بعضُ الأعضاء بحيث تصدُر عنها أفعالها سليمة وبعضها بحيث تصدر عنها أفعالها مأوفة فثبت أن هذا الخلاف لفظي.

---

(١) من الآفة وهي العاهه أو عرض مفسد لما أصابه، وإيفَ الزرع، كقيل، أصابته آفة، فهو: مَؤف ومئيف والقوم أوفوا وإيفوا دخلت الآفة عليهم» (القاموس المحيط ٣/١٢٤).

الفصل الثاني في أسباب الفَرح

إنك سَتعرف بعد ذلك أن لوُجود الأمور التي تحدث في عالمنا هذا مبدأً عام الفيض وإن فيضه إنما يتخصص بسبب تخصيص قبول المورد[1] فلا جرم يجب علينا أن نذكر الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية فنقول اتفق الحكماء والأطباء على أن الفرح والغمّ والخوف والغَضب كيفيات تابعة للإنْفعالات الخاصة بالروح الذي في القلب ثم إن كل انفعال يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فإنما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد الجوهر المنْفعل وضَعفه.والفرق بين القوَّة والاستعداد أن القوة تكون على الضِّدين سَواء والاستعداد لا يكون على الضدين سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفْرح ويحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغَم فقط.فالاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة[2].

الأول كون الروح على أفضل أحواله في الكَم والكيف أما في الكم فهو أن تكون الرُّوح كثيرة المقدار فكثرة المقدار معتبرة لأمرين: أحدهما لأجل أن زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة في الشدة على ما سيأتي. والثاني لأنه إذا كان كثيراً فيبقى قِسْط وافٍ منه في المبدأ ويبقى قسط واف منه للانبساط الذي يكون عند الفرح لأن القليل تنحل به الطبيعة وتنضغط عند المبدأ ولا يمكنه من الإنبساط وأما في الكيف فأن يكون معتدلاً في اللطافة والغلظ وأن يكون شديد النورانية.وإذا عرفت ذلك ظَهر أن المعد للغَم إما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين والمشائخ بالأمراض، وأما غِلظها كما للسوْداويين والمشائخ فلا تنبسط لكثافتها وأما رقّتها كما للنساء والمنهوكين فلا تفي بالانبساط وأما ظلمتها كما للسوداويين.

---

(١) في نسخة المواد.

(٢) يقول ابن ربن الطبري في «فردوس الحكمة»:

حد الفرح أنه غليان الدم وانتشاره إلى ظاهر البدن لملاقاة الشيء الذي فرحت النفس به.. فأما الحزن والخوف فخلاف ذلك لأن علتهما البرد واليبس..» ص ٨٨ ـ ٨٩.

الثاني أمور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ: فمنها قوية ومنها ضعيفة ومنها معروفة ومنها غير معروفة ومما لم يعرف ما قد اعتيد كثيراً فسقط الشعور به ولا حاجة بنا إلى تعديد ما كان من أسبابها قوياً وظاهراً وأما الأخرى فمثل تصرف الحس في العالم والدليل على الالتذاذ به الإيحاش بضده وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة ولقائل أن يقول ليس يلزم من كون الشيء على صفة أن يكون لضده ضد تلك الصفة فإن الشيخ نفسه قد بين في كتاب «الجدل» أن هذه القضية مشهورة وهي باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في العالم لذيذاً قال ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل وكذلك العزائم والآمال وذِكْر ما سَلَف ورجاء ما يستقبل وتحدُّث النفس بالأماني والمحادثة والاستغراب والإغراب والتعجب والإعجاب ومُصادفة حُسن الإصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في أدنى شيء.

وأما أسباب الغم فما يقابل هذه الأمور التي ذكرناها وهي تذكُّر الأخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والأحقاد وما غاظَ من المعاملات والمعاشرات ومِثْل توهُّم المخاوف في المستقبل وخُصوصاً الواجب من مفارقة هذه الدار والقصور عن المراد.

الثالث أن تكرُّر الفرح يعدالنفس للفرح وتكرُّر الغم يعد النفس للغم لأن كل صفة ذَات ضدّ إذا حَدثت فإن القوة على تلك الصفة تشتد فتصير استعداداً وبيانه من وجوه ثلاثة:

الأول الاستقراء فإن الجسم إذا تسخَّن مراراً متوالية استعدَّ بسرعة التسخُّن وكذلك إذا تبرَّد وكذلك إذا تخلخل وكذلك إذا تكاثف والقِوَى الباطنة تصير لها عند تكرير أفعالها وإنفعالاتها ملكة قوية والأخلاق بمثْل هذا تكْتسب.

الثاني أن كل انفعال مؤدٍّ إلى فِعْل فهو مُناسب لَه والمناسِب للشيءِ

مُعاند لضدِّه والمعانِد للضد إذا تمكَّن مراراً ينقص من استعداد المقابل له فزاد في استعداد الضدّ الذي هو مناسب له.

الثالث وهو أن الفرح يلزمه أمران: أحدهما تقوِّي القوة الطبيعية. والثاني تخَلْخل الروح لما يكلِّفها الفرَح من الانبساط ويتبع تقوي القوة الطبيعية أمور ثلاثة: أحدها اعتدال مزاج الروح. وثانيها كَثرة تولد بدَل ما يتحلل عنه. وثالثها حِفْظه من استيلاء التحلُّل عليه وأما تخلخل الروح فيتبعه أمران: أحدهما الاستعداد للحركة والانبساط لِلُطف القِوام. وثانيهما انجذاب المادَّة الغاذِية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة حرَكة الغِذاء إذ من شأن كُل حرَكة بهذه الصِّفة أن تستتبع ما وَراءها لتلازُم صفائح الأجسام وامتناع الخَلاء فتكرُّر الفَرح بهذا المَعْنى يعد الفَرَح وأما الغَم فلأنه يتعبهُ وصفان مقابلان للوَصْفين التابعَيْن للفرَح. أحدهما ضعف القوة الطبيعية والآخر تكاثُف الرُّوح للبَرْد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح وتتبع ذلك أضداد ما ذكرناه فثَبت أن تَواتر الفَرح يعد للفرح وتواتر الغم يعد للغم فهذا جملة أسباب الفرح.

الفصل الثالث في سبب شدة فرح شارب الخمر وشدة غَم السوداوي

أما فَرح شارب الخَمْر فلأن الخمر إذا شُربت باعتدال ولَّدت روحاً كثيرة معتدلة في الرقة والغلظة شديدة النورانية وذلك هو السبب الأول ثم إن تلك الأرواح الدِّماغية تكون في ذلك الوقت شديدة الترطُّب وشديدة التموُّج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضْطَرِبة فلرُطوبتها لا بد من تحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا بد من التشكِيل الرُّوحاني وحينئذ يصعب على العقل أن يستعملها في الحرَكات الفِكرية فتُعرض القوة العقلية عنه إعراضاً بقدْر ما يعتدل مزاجُها(١) ويسكن تموُّجها وإذا قَلَّ استعمال العقل لتِلْك الأرواح صارت تلك الأرواح مَشْغُولة بما يرِدُ عليها من الحواس الخارجية لا

(١) في نسخة: بقدر مقتضى حالها وما يعتدل مزاجها.

سيما والحِسُّ الظاهر أقدر على تَحريك الرُّوحَ الباطِني من العقل على تحريكِه ولذلك فإن العقل إذا استَعْصَى عليه شيءٌ استعانَ بالحسّ فيتمكن منه كما في العلُوم الهندسية. فإذاً قد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة: أحدها: استكمال جَوهر روحه في الكَمّ والكيف، وثانيها انْدِفاع الأفكار العقلية عنه التي ربما كانت أسباباً للغَم، وثالثها اشتغال تخيُّله وتفكّره بالمحسوسات الخارجية التي هي أسباب اللذة فلا جرَم يكمل فرحه ويقوي نشاطه.

وأما غَمّ السوداوي فالأمر في حقه بالضِّد مما ذكرناه وأيضاً فهو يكون قَوِيّ التخيُّل لأن الرُّوح الذي في البطن الأوسط من الدماغ تخفُّ حركته لجفافه ولما تفيده السَّوْدَاء من اليبس ثم إنه لقوة تخيله ينفذ تخيله في فكرة موحشة بإيراده الأشباح والمحاكيات للسُّبب العام المُوحِش فتكون كأنها وَاقعة فيه فلا يزال في خَوْفٍ وغَم.

الفصل الرابع في الفَرْق بين ضَعْف القَلْب وبَين التوحُّش وبين قُوَّة القلب وبين النَشاط

وذلك من وجوه خمسة: الأول أنه ليس كل ضَعيف القلب مِحزَاناً وبالعكس وأيضاً ليس كلّ قوي القلب مِفراحاً، وبالعكس لأن الحدود متخالفة فإن ضعف القلب حالة بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتماله وضِيق الصَّدر حالة بالقياس إلى الأمر الموحِش من جِهَة قِلَّة احتمالِه والمخوف هو المؤْذي البدَني والموحِش هو المؤْذي النفساني.

الثاني أن اللوازم مختلفة فضعف القلب يحرِّكه إلى الهرَب والتوحش وضِيق الصدر إلى الدفع والمقاومة ولذلك فإن القوة كثيراً ما تغيب عند ضعف القلب مع أنها كثيراً ما تهيج عند التوحش.

الثالث أن في ضعف القلب انْفعالَيْن انْفعال بالتأذي وانفعال بالتشوق إلى حركة المباعدة وفي ضِيق الصَّدْر انفعال واحد وهو بالتأذي فقط وليس يَلزم من ذلك التشوُّق إلى الهرَب بل ربَّما اختار مقتضاه لغَرَض آخر فيكون ذلك شوقاً اختيارياً لا شوقاً حيوانياً وربما اختار المقاومة للبطْش.

الرابع أن اللوازم البدنية متخالفة لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصّه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيراً عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية.

الخامس أن الأسباب الاستعدادية متخالفة فإن ضعف القلب قد يتبع لا محالة رِقَّة الرُّوح بإفراط وبَرْد المِزاج وضِيق الصَّدْر قد يتبع كثافة الروح وسُخونة مزاجِه.

الفصل الخامس في أسباب سائر العوارض

جَميع العَوارض النَّفسانية تَصْحبها حَركات الروح إما إلى داخل وإما إلى خارج وذلك إما دفعةً وإما قليلاً قليلاً فالحركة إلى الخارج إن كانت دفعة فهي كما في الغضب وإن كانت يسيراً يسيراً فهي كما في اللذة والفرح المعتدل والحركة إلى داخل إما دفعة كما عند الفَزَع وإما قليلاً قليلاً كما عند الحُزْن وقد يتفق أن تتحرك إلى جهتين في وَقْت واحد إذا كان العارض يلزمه عارضان مثل الهَمّ فإنه قد يعرض معه غَضب وحزن فتختلف الحركتان ومثل الخجَل فإنه قد ينقبض أولاً إلى الباطن ثم يعود إلى العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى خارج ويحمر اللون.

واعلم أن مِنَ الناس مَنْ يجعل هذه العوارض النفسانية نفس هذه الانفعالات فيقول الغضب هو غليان دَم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الروح الذي فيه والسُّرور انبساط القلب والدَّم وذلك باطل بل الغضب كيفية نفسانية تحصل عند غليان دم القلب وكذلك القول في سائر أقسام العوارض.

الفصل السادس في كَيفية الأرواح الحاملة لهذه الكيفيات

الدَّم الكثير الصافي إنْ كان معتدل القوام والمزاج أعدّ للفرح وأما إن كان كثيراً وصافياً ومعتدل القوام إلا أنه زائد السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فأما إن كان كثيراً وصافياً لكنه رقيق القوام ناقص

السخونة أعد للجبن وضعف القلب لأن الروح الذي يتولد منه يكون ثقيل الحرَكة إلى الخارج لبرودته ورطوبته قَليل الاشتعال فيقلّ الاستعداد فيه للفَرح والغضب ويكون لرقته سَهْل التحلل ولبرودته قليل التولد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينْحلّ أما للغم فلما يتولد فيه من الروح الكدر وأما للغضب فلسرعة اشتعاله بحرارته وأما الثبات الغضب فلأنه كثيف والكثيف إذا سخن لم يبرد بسرعة وأما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون أسرع هيجاناًوأسرع انْحلالاً لأن الروح المتولدة من ذلك الدم أشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف وإذا كان دمه صافياً مشرقاً كان مع ذلك مِفْراحاً والدَّم الغليظ الغَير الكَدِر إذا كان زائداً في الحرارة وهو في النوادر يكون صاحبه غَير مِحزان ويكونُ شجاعاً قوي القلب ويكون غضبه أقل لأن المِفْراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لأن الغضب حركة إلى الدفع والمفراحية مناسبة للّذة واللذة تكون الحركة فيها نحو الجَذْب فهذا الإنسان يكون غضبه في الأمور عظيماً شديداً لتسخن روحه وكذلك بعينه يكون قليل الخوف والدَّم الغليظ الغَير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محِزاناً ولا مفراحاً ولا يشتد غضبه ويكون جُبنه إلى حد يكون بليداً في كل أمر سالماً لأن روحَه يكون شبيه دمه.

والدَّم الغليظ الكَدِر الزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشاً مِحزاناً ساكن الغضب إلا في أمر عظيم ويثبت غضبه دون ثبات حار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف وفوق ثبات رقيق القوام ويكون حقوداً.

الفصل السابع في الحِقْد

إعلم أن الحقد لا يوجد إلا عند غضب ثابت وأن يكون الانتقام لا في غاية السهولة ولا في غاية العُسْر أما الغضب يجب أن يكون ثابتاً فلأنه لو كان سَريع الزوال لم تتقرر صورة المؤذي في الخيال ولم تنجذب النفس إلى طلب الانتقام.

وأما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية السهولة فَلِوَجْهين: أحدهما

أن الانتقام إذا كان سهلاً اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال باستحفاظ صورة المؤذي في الخيال والذكر لأن اشتغال النفس بجهة يمنعها من الاشتغال بجهة أخرى.

وثانيهُما أن الشَّوق إلى الانتقام إذا اشتد ولم يكسِر مِنْه خَوْف بلغَ من تأكُّدِه وسُهولة حصولِه إلى أن صارَ عند الخيال كالحاصِل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرَم لا يبقى الشوق إلى تحصيله ولذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلاً سَقط الشوق إليه.

والدليل على أن حالة الخيال في الرغبة والرهبة مبنيَّة على المُحَاكيات لا على الحقائق تنفر النفس عن العَسل إذا شبه بمُرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب إذا كانت صُورها شبيهة بصور الأجسام المستقذرة فكذلك الشيء الذي يسهل حصوله ينزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى الشوق إلى تحصيله.

وأما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطمع فلأن المؤذي إذا كان عظيماً مثل الملوك فإن اليأس من الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في النفس.

فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفُتور ومَعلوم أن ثبات الغضب إنما يكون إذا كان الدم غليظاً كدراً أو أن توسط الغضب بين الشدة والفتور إنما يكون إذا كان الدَّم بارداً فثبت أن الدَّم الغليظ الكدر المائل إلى البرودة هو المستعد للحقد وأكثر هذه الفصول إنما نقلناه عن الرسالة التي جمعها الشيخ في الأدوية القلبية.وهذا آخر الكلام في الكيفيات النفسانية والذي بقي منها نذكره في علم النفس إن شاء الله تعالى شَأْنه.

القسم الرابع
في الكيفيات المختصة بالكميات
وفيه مقدمة وثلاثة أبواب

أما المقدَّمة ففيها بحثان: البحث الأول في بيان حَقيقة هذا النـوع أعلم أن هـذا النوع هـو الكيفية التي تعـرض أولاً للكمية وبـواسطتهـا للجسـم فـإن الشكل يعرض أولاً للمقدار وكذلك الإنحناء والاستقامة.

ولقائل أن يقول الخِلْقة عبـارة عن مجموع اللَّوْن والشَّكـل وهي تعرض أولاً للجسم الطبيعي فإنه ما لم يكُن جسْم طَبيعي لم تكن هنـاك خلقة فنقـول الأمور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب أنها كمية ومنها ما يعرض بسبب أنها كمية شيء مخصوص وفي كلا القسمين العارض عارض للكمية ثم إن اللون حـامله الأول هو السَّـطح كما عـرَفت والجسم بنفسه غيـر ملوَّن بـل معنى كونه ملوَّناً أن يكون سطحه ملوناً وليست القوَّة والـلاقوة حـاملهما العمق بتوسط الجسم بل يحملهما الجسم بمادته وصورته فالخلقة ملتئمة من أمرين: أحدهما الشَّكْـل وحامله السـطح بذاتـه. وثانيهمـا اللَّون وحامله السـطح أيضاً لكونه نهاية للجسم الطبيعي فإذاً الحامل الأول للخلقـة هو الكم ولكن يتـوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النـوع الذي يسمى بـالإنفعاليـات والإنفعالات فتكون الحقيقة الواحدة داخلة في مقولتين وذلك محال.

البحث الثـاني في أقسامـه وهي أربعة: الأول الشكـل والثـاني مـا ليس

بشكل مثْل الاستقامة والانحناء للخط والتسطيح والتَّحديب[1] والتقعير للسطح والثالث ما يحصُل من اجتماع اللَّون والشكْل وهو المسمى بالخلقة والهيئة والرابع الكَيْفيّات العارِضة للعَدد مثل الفرْدية والزَّوجية والتثليث والتربيع.

وتحقيق القول في تمييز هذه الأقسام بعضها عن بَعْض أن نقول الكيفية المختصة بالكَمية إما أن تكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجية والفردية أو بالمتَّصل وأقسامه أربعة: الزمان والجِسْم والسَّطح والخَطّ أما الزمان والجسم فلم يدل الدليل على اختصاصهما بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي إلا بواسطتهما بقيَ السطح والخط فالعارض للخط هو الإستدارة والاستقامة والعارض للسطح فإما أن يكون لأجل كونه محيطاً بالخط أو ليس لأجل ذلك فالأول هو الشكل والثاني هو اللون ثم إن مجموع الشكل واللون هو المسمى بالخلقة ونحن نتكلم في أقسام كل واحد من هذه الأقسام في ثلاثة أبواب.

(١) في نسخة: التقبيب.

الباب الأول
في الاستقامة والاستدارة[1]
وفيه سبعة فصول

الفصل الأول في حقيقة الاستقامة والاستدارة

الخط المستقيم له رسوم أربعة: الأول ما ذكره إقليدس أنه الموضوع على مُقابلة أي نقط كانت عليه بعضها لبعض وذلك لأن الخط المستقيم إذا فرضت عليه نقط بأي مقدار كانت فإنها تكون بالكلية على سَمْت واحد أي لا يكون بعضُها مرْتفِعاً وبعضها منخفِضاً بل يكون وضع جميعها بالإضافة إلى المتخيّل وضعاً واحداً.

الثاني ما ذكره أرشميدس[2] أنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين فقد يمكن أن تصل بينهما خطوط كثيرة مقوَّسة وخط واحد مستقيم وهو

---

(١) الاستقامة عند الجرجاني «هي كون الخط بحيث تنطبق أجزاؤه المفروضة بعضها على بعض، على جميع الأوضاع (ص ٣٧). والاستدارة هي كون السَّطح بحيث يحيط به خط واحد، ويُفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه» (ص ٣٣).

(٢) أرشميدس السراقوصي (٢٨٧ ـ ٢١٢ ق.م) عالم رياضي يوناني. جاء الإسكندرية في شبابه. وبها حقق علمه وأخذ عن المصريين أنواعاً من فنون الهندسة. كان يجمع بين النظر والعمل وله أبحاث عويصة في الرياضيات، وله اختراعات كثيرة منها آلات حربية ومرايا محرقة وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للأفلاك بدقة عجيبة. من مصنفاته كتاب المسح في الدائرة، وكتاب مساحة الدائرة، وكتاب الكرة والاسطوانة وكتاب المثلثات وكتاب المفروضات، وغيرها.

راجع القفطي في أخبار الحكماء ص ٤٨ ـ ٤٩ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢١٠، الفهرست لابن النديم ص ٣٨٦.

أقصرها مسافة وفيه إشكال من حيث أن المستدير يمتنع أن يصير مستقيماً وإذا امتنع ذلك امتنع أن يطبق على المستقيم وإذا امتنع انطباقه عليه امتنع أن يوصف بأنه أزيد من المستقيم أو أقصر منه وتمام تقريره في باب تطابق الحركات.

الثالث أنه الذي يطابق أجزاؤه بعضها بعضاً على جميع الأوضاع لأن المستقيم إذا فصل منه جزء انطبق ذلك الجزء على بقية الخَطّ على جميع الأوضاع والمقوَّس إذا فُصل منه جزء ثم أطبق ذلك الجزء على بقية الخط المقوّس فربما انطبق عليه ولكن بوَضْع واحد وهو أن يجعل محدَّب أحدهما في مقعَّر الآخر فأما إن جعل مقعره علي مقعره امتنع أن يتطابقا.

الرابع أنه الذي إذا أثبت نهايتاه وأدير لم يتغير عن وضعه يعني إذا أقبل وأدبر كما يدار المحور لا يتغير وضعه.وأما المقوَّس فإنه عند القلب يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها.وأما السَّطْح المستوي فالحدود الثلاثة الأول جارية فيه وهو أنه الذي إذا خط فيه خطوط كثيرة لم يكن بعضها أرفع وبعضها أخفض أو الذي هو أصغر السطوح التي نهاياتها واحدة أو الذي تطابق أجزاؤه بعضها بعضاً على كل الأوضاع وأما الدائرة[1] فهي سَطْحٌ مُستوٍ يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية واعلم أنه لا شك في وجود الخط المستقيم. وأما الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزأ فيجب علينا أن نقيم الحجة على إثباتها.

الفصل الثاني في إثبات الدائرة[2]. وهو بثلاث حجج

الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطاً مستوياً أو تخيلنا خطاً مستقيماً مرسوماً في ذلك البسيط وتخيلنا إحدى نِهايتي ذلك الخط ثابتة ثم تخيلنا حرَكة ذلك

---

(١) أنظر التعريفات للجرجاني ص ١٣٨ . وقد عرفها ابن سينا بقوله: «الدائرة شكل مسطَّح يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجية منها إلى المحيط متساوية» الشفاء أصول الهندسة ص ١٧ .

(٢) قارن «النجاة» ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤ ، والمواقف للإيجي ص ١٦٠ .

الخط في ذلك البسيط حول تلك النهاية الثابتة إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدأ منه بالحركة فإنه تحدث من هذه الحركة دائرة لأن النهاية المتحركة من الخط المتحرك قد تحركت على مسافة والنُقْطَة لا مسافة لها فالمسافة التي تحركت عليها النقطة ليس لها عرض فهي إذاً خط مستدير محيط بسطح والنهاية الثابتة من الخط المستقيم هي في وسط هذا السطح المستدير وكل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية لأن كلُها مساوٍ للخط المتحرك والخطوط المساوية للخط الواحد متساوية فثبت القول بالدائرة.

الحجة الثانية أنك ستعرف أن الأشكال الطبيعية للأجسام الطبيعية هي الكُرة وترتسم من قطعها التام على الاستقامة لا محالة دائرة.

الحجَّة الثالثة أنا إذا فرضنا جسماً قائماً على سطح قياماً معتدلاً فلا شك أن الطرف المماس للسطح تلاقي بنقطة منه نقطة من السطح فإذا أُميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن تثبت تلك النقطة في موضعها أوْ لا تثبت فإن ثبتت في موضعها فقد فعل كل واحدة من النقط المفروضة في رأس المتحرك ربع دائرة وإن لم تثبت فلا يخلو إما أن يكون عند انحدار أحد الرأسين إلى السفل يصعد الرأس الآخر إلى العلو أو يقال له إنه لا يصعد بل يتحرك على السطح فالأول يلزم منه أن يكون كل واحد من الطرفين قد فعل نصف دائرة ومركزها النقطة المنحدرة بين الصاعد والهابط والثاني محال لأن ذلك الانحدار ليس طبيعياً ولا قَسْرياً لأن القاسِر هاهنا ليس إلا أن الطرف العالي لما نزل وتعذر انعطاف تلك الخشبة ليبسها واتصالها اضطر العالي إلى تحريك السافل لكن هذه الضرورة مما تندفع بإشالة السافل وحينئذ تكون الخشبة منقسمة إلى قسمين أحدهما مائل إلى الفوق بالقسر والآخر إلى السفل بالطبع وبينهما مركز هو حد الحركتين فظاهر أنه لزم من انحدار الطرف الفوقاني إلى السفل حركة الطرف الأسفل إلى الفوق فذلك يوجب الدائرة وإن لم يوجب حركة فوجود الدائرة أصح.

الفصل الثالث في أن القائلين بالجزء الذي يتجزأ يلزمهم الاعتراف بوجود الدائرة

إنهم يقولون إن هذه الدائرة المحسوسة ليست دائرة حقيقية بل في بسيطها تَضْريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس. فنقول إذا وضعنا طرف خط مركب من أجزاء لا تتجزأ على مذهبهم على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الآخر من ذلك الخط على جزء من المحيط ثم إذا أزلناه عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الأول من المحيط فإن لم ينطبق عليه فذلك يكون إما بزيادة أو نقصان فإن كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء أمكن الحاقه به أو حذفه عنه حتى تتم الدائرة وإن كان أقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزأ وإن انطبق عليه فنقول لا يخلو إما أن تكون بين هذا الجزء وبين الجزء الأول فُرْجة أو لا تكون فإن كانت فُرْجة فتلك الفرجة إما أن تتسع لتمام جزء أو لا تتسع فإن لم تتسع فقد وجد ما هو أصغر من الجزء وذلك يوجب التجزئة وإن اتّسعت لتمام جُزء أمكن ملؤها به وإن لم تكن بينهما فرجة فحينئذ قد وجدنا في المحيط جزئين ليس بينهما انفراج ويكون الخط الخارج عن الجزء المركزي ممكن الانطباق عليهما وإذا جاز ذلك في جزئين جاز في ثالث ورابع حتى تتمُ الدائرة وإذا ثبتت الدّائرة بطل الجُزْء الذي لا يتجزأ على ما سيأتي في موضعه.

الفصل الرابع في أن المستقيم يخالف المستدير بالنوع

لا شك في أن بينهما مخالفَة ولا شك أيضاً في أن المتّصف عند التحقيق بالإستقامة والإستدارة هو الخَطّ فنقول الخطّ الموصوف بالإستقامة لا يخلو إما أن يجوز بقاؤه عند زوال وصف الاستقامة عنه أو لا يجوز ولا جائز أن يبقى لأن الخط عارض للسطح العارض للجسم فما لم يتغير حال الجسم استحال أن يتغير حال الخط ومتى تغير حال الجسم في امتداداته فقد عدم الزائل وحدث الطاري فإذاً يَسْتحيل أن يبقى الخط المستقيم بعينه عند زوال وصف الاستقامة فإذاً الاستقامة إما أن تكون هي الفصل أو لازمة له وكيف ما كانت وجب أن تكون مخالفة للمستدير بالنّوع وأيضاً فقد عرَفت أنه ما لم

يعـرِض للجسم تغيُّر لم يتغيَّـر حال الخط.ثم إن الجسم إذا انحنى بعـدمـا لم يكن كذلك فذلك إما لأنه تفرُّق اتصال حد به ولو كان كذلك لكان ذلك الخط قد انقسم إلى خطوط وكـل واحد منهـا مستقيم وإما أن يكـون لأن ذلك الخط بعينه عرض له امتداد وذلك باطـل لأن الخط الواحـد بعينه لا يكـون موضـوعاً لتوارد الطول والقصر عليه لأن الخط بعينه هو نفس الطول فكيف يكون مـورداً للطول وإذا استحال ذلك امتنع انتقال أحدِهما إلى الآخر.

الفَصْل الخامِس فِي أن الدَّوائر المختلفة بالعِظَم والصِّغر مختلفة بالنوع

برهانُه أنه لما استحال انتقال الخطِّ الواحـد من انعطاف مخصـوص إلى انعطاف دائرة أخرى مع بقائه في الحـالتين كان ذلـك الانعطاف المخصـوص إما فصلاً أو لازماً من لوازمه وعلى كلا التقدِيرَيْن يكون الأمر كما ذكرناه.

الفصل السادس في أن المستقيم لا يضاد المستدير

بـرهـانـه أن المـوضـوع القـريب للمتضـادَّين يجب أن يكـون واحـداً والاستقامة والاستدارة ليس موضـوعهما القـريبـه واحداً وأيضـاً فلَو كانَ مُـطلق الاستقـامة مضـاداً لِمُطْلق الإسْتِـدَارة كان المسْتقِيم الشَّخصي يضـادُّه مُسْتدير شَخْصِي فـإن ضد الـواحد بـالشخص واحد بـالشخص كما أن ضـد الـواحـد بالعموم واحدٌ بالعموم وليس الأمر كذلك لأن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يكون وتراً لِقِسي غير متشابهـة لا نهايـة لها وذلـك محال لمـا قيل إن ضـد الواحد واحد وهو الذي كون في غاية البعد وإن لم يوجد شيء في غايـة البعد فليس هناك شَيءٌ يضادُّ المستقيم.

الفصل السابع في أن المستقيم كما لا يناسب المستدير بالمساواة فلا يناسبه بالزيادة والنقصان

لأن المُستدير لمَّا امتَنع أن يصير مستقيماً امتنـع انطبـاقه عليـه فيمتنع أن يوصف بأنه مساوٍ له أو أزيد أو أنقص.

فإن قيل إنا نعلم يقيناً أن القَوْس أعظم من الوَتر والوَتَر أصغر منه فنقول إن بعضهم سَلَّم أن المستدير يمكن أن يوصف بأنه أزْيَد من المستقيم أو أنقص منه وإن استحال وصفه بكونه مساوياً له، وزَعم أنه قد تكون بين الشيئين مناسبة بالزيادة والنقصان مع استحالة وقوع المناسبة بنيهما بالمساواة فإنا نعلم يقيناً أن زاوية مستقيمة الخطين حادة هي أعظم من زاوية حادثة عن قوْس ومُستقيم وأصغر من أخرى مع أنه يمتنع أن تكون من قبيل مُستقيمة الخطين زاوية مساوية لزاوية من قبيل الأخرى.

وإنما قلنا إن الحادة المستقيمة الخَطين أعظم من الزاوية الحادثة من القوس والمستقيم لأن القوسية توجد بالفعل في تلك وزيادة وإنما كانت الأخرى أصغر من القوسية لأن المستقيمة الخطين لا توجد فيها تلك وزيادة فهذا جوابه. والأولى أن يَمْنَع كَوْن القوس أعظم من الوتر كيف والأعظم ما يوجد فيه مثل الأصغر وزيادة وليس يمكن أن يوجد في القوس مثل الوتر. نَعم ذلك ممكن بحسب التوهم وهو أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيماً لكان حينئذ توجد فيه مثله وزيادة فيكون اعتبار ذلك التفاوت بحسب التَوَهُّم غير ممكن الوجود.

الباب الثاني
في الشكل والزاوية
وفيه ستة فصول

الفصل الأول في حقيقة الشكل[1]

المشْهور أنه الذي يُحيط به حَدٌّ أو حُدود. أما الحد فكما للدائرة والكرة وأما الحدود فكما للمربع والمكعب فنقول المربع[2] لـه مثلاً حقيقـة ملتئمة من سَطح وحُدُود أربعة وهيئة مخصوصة وهي مغايرة لذلك السـطح والحدود فـإن ذلك التربيع مغاير للسطح المخصوص والأضلاع الأربعـة ولذلـك لا يجوز أن يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعـة بل هـو هيئة إحـاطة الحـدود الأربعة بذلك السطح. فظهـر أن المربـع عبارة عن سـطح أحاطت بـه حدود أربعـة ولا شك أن السطح وإن أخذ مع ألف وصف فإنه لا يخرج عن كونه سطحاً فإذاً لا شك في أن الشكل بالمعنى المذكـور ليس من الكيف فإذاً الـذي يمكن جعله من الكيف هـو هيئة إحـاطة الحـدود بذلـك السـطح فلنتكلم في تحقيق ذلـك وبالله التوفيق.

---

(١) عـرفه ابن سينـا في الشفاء ـ أصـول الهندسـة ـ بأنـه «ما أحـاط به حـد أو حـدود». وقـال في «التعريفات»: الشكل: هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار، كمـا في الكرة، أو حدود، كما في المضلَّعات من المربع والمسـدس» (ص ١٦٩).

(١) عرفه ابن سينا في الشفاء ـ أصول الهندسة ـ بأنه «ما أحاط به حد أو حدود» ص ١٧. قال في الحكماء ص ٤٨ ـ ٤٩ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف

الفصل الثاني في بيان أن الشكل بالمعنى المذكور من الكَيف أو من الوضع

المشهور أنه من الكَيْف وعن ثابتْ بن قرة أنه مِنَ الوضع لأن حقيقة الوَضْع التي هي إحدى المقولات هي هَيئة حاصلة للشيء بسبب نسب أجزائها بعضا إلى بعض ولا شك أن التربيع والتثليث هيئة حاصلة للمثلث والمربع بسبب نسب أطرافها وحدودها فهي من الوضع.

ونحن نقول الوَضْع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسب أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسب أجزائه إلى أمور خارجة عنه. والأشكال ليست كذلك لوجهين: أما أولاً فلأنها هيئة تحصل بسبب نسب الأطراف والحدُود وأطراف الشيء ليست أجزاء للشيء. وأما ثانياً فلأن الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب أجزاء الشيء إلى الأمور الخارجة عنه فإن الجالس إذا قلب عندما لا يتغير شيء من النسب التي بين أجزائه فإنه يتغير وضعه لتغير نسب أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه.

وأما الأشكال فإنها هيئات تحصل بسبَب النِسَب التي بين الأجزاء فقط لا بسبب النسب التي بين الأجزاء وبين الأمور الخارجة ولذلك فإن المربع لا تختلف مُرَبَّعيته عند اختلاف نِسْبة حدودِه إلى الأمور الخارجة عنه، فالحاصل أن الوضع يتوقف تحققه على وقوع النسبة بين أجزاء حاصلة وبين أمور خارجة عنه وأما الشكل فلا يتوقف تحققه على ذلك فالشكل ليس من الوضع فهذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان أنه لَيْس من الوضع.

ولقائل أن يقول ألستم جعلتم الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره، وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فإن تلك الهيئة لا يمكن تصورها إلا عند تصوُّر النسب التي بين أطراف المربع التي لا تعقل إلا بعد تعقل أطراف السطح التي لا تعقل إلا بعد تعقل السطح فإذاً تعقل هيئة التربيع يتوقف على تعقل هيئة هذه الأمور فكيف يكون داخلاً في الكيف وأما قولكم الوضع ما يحصل بسبب نسبة الأجزاء والشكل إنما يحصل بسبب نسبة الأطراف

والأطراف ليست بأجزاء فنقول إذا قلنا الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة الأمور المتباينة الجهة التي هي فيه دخل فيه الشكل لأن الأمور المتباينة الجهة التي في الجسم قد تكون أجزاء للجسم وقد تكون أطرافاً له فعلى هذا الهيئة الحاصلة بسبب نِسَب الحدود داخلة في الوضع.

وقولكم الوضع هو الذي يتوقف على حصول النسب التي بين أجزاء الشيء وبين أمور خارجة عنه فنقول كُل ما يتوقَّف تحققُه على حصول نسب بين أجزاء الشيء وبين أطرافه فذلك من الوَضع. ثم هو على قسمين فمنه ما يكفي في تحقّقه النِسب التي بين أجزائه وذلك مثل التربيع والتثليث ومنه ما لا بدَّ مع ذلك من اعتبار النسب التي بين تلك الأجزاء والأمور الخارجة عنها وذلك مثل الجلوس والاضطجاع فظهر أن الأقرب أن يكون الشكل من مَقُولة الوضع.

الفصل الثالث في تعديد المذاهب في الزاوية

منهم من قال إنها مِنَ الكَم لقبولها المساواة واللامساواة والتجزي واحتج إبن الهيثم(1) على إبطال ذلك بأن قالَ: كُل زاوية فإن حقيقتها تبطل

(1) ابن الهيثم هو العالم الكبير أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم الذي عرف في أوروبا بـ «الهازن» ولد سنة ٣٥٤ هـ في البصرة، وذهب إلى بغداد. ثم سافر إلى مصر طمعاً في أن يعمل لنيل مصر عملاً، وبناء على دعوة الحاكم بأمر الله الفاطمي، حيث تولى هناك منصباً عنده.
كان كثير الاطلاع على تآليف السابقين في العلم والفلسفة. قال عنه ابن أبي أصيبعة: «كان ابن الهيثم فاضل النفس قوي الذكاء متفنناً في العلوم لم يماثله أحدٌ من أهل زمانه في العلم الرياضي، ولا يقرب. وكان دائم الاشتغال كثير التصنيف، وافر التزهد...».
ترك مؤلفات كثيرة أشهرها «المناظر» ويحتوي على سبع مقالات في أحوال الضوء، وأمور البصر والإبصار، وفي الظواهر البصرية.
ومنها: الشكوك على بطليموس، وشرح أصول اقليدس، والجامع في أصول الحساب، وفي تحليل المسائل الهندسية، وكتاب في الأشكال الهلالية، ورسالة في شرح مصادرات اقليدس، مقالة في الضوء، مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر، وكيفية الظلال، وفي مساحة الكرة، وكتاب في صورة الكسوف، وآخر في حركة القمر، وأصول الكواكب... الخ.
وتدور مؤلفاته حول الفيزياء والضوء والهندسة والفلك والطب وغيرها. ويعتبر منشىء علم=

بالتضعيف مرة أو مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة أو مرات.فلا شيء من الزاوية بمقدار وبَيان أن الزاوية تبطل بالتضعيف أن القائمة إذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقة الزاوية والحادة إذا ضوعفت مرات لا تبقى حقيقتها فثبت أن الزاوية تبطل بالتضعيف.

ومنهم من قال إنها من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فإذاً ذلك لِذاتها فهي كيف وأما قبولها للمساواة فبسبب موضوعِها الذي هو الكم كما أن الأشكال تقبل ذلك بسبب موضوعاتها التي هي الكم فإذاً ذلك لذاتها فهي كَيْف ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون المشابهة مقولة عليها ولكن لا بالذات ولا بسبب محلها كما أبطلوه بل بسبب كيفية حالة فيها فإن الشيء كما يوصف بالعَرَض بوصف محله فقد يوصف بالعرض أيضاً بوصف صفته وهم ما أبطلوا ذلك.

ومنهم من قال هي من الإضافة لأن اقليدس حدَّها بأنها تماس خطين واعلم أن هذا الحد باطل لأن كل زاوية يقال لها كبرى وصغرى ولا شيء من المتماسّ(١) كذلك ولأن المتماس محمول بالشركة على الخطين والزاوية ليست كذلك.

ومنهم من قال الزاوية المسطَّحة(٢) مقدار متوسط بين الخط والسطح لأن

= الضوء.

قال عنه جورج سارطون: «هو أعظم عالم فيزيقي مسلم وأحد كبار العلماء الذين بحثوا في البصريات في جميع العصور..» والترجمة اللاتينية لكتابه «المناظر» كانت لها أثر عظيم على العلم في الغرب خصوصاً على «روجر بيكون» و«كبلر» وفيها يتجلى الرُّقي العظيم الذي وصلت إليه الطرق التجريبية».

راجع في ترجمته:

«عيون الأنباء» ١٤٩/٣ ـ ١٦٢، وتاريخ الحكماء للقفطي ص ١١٤ ـ ١١٦. وأعلام الفيزياء في الإسلام للدكتورين الدفاع وشوقي ص ١٦٢ ـ ١٧٥، والحسن بن الهيثم لأحمد سعيد الدمرداش (سلسلة أعلام العرب ـ ٨٥)، وتاريخ العلوم عند العرب للجر وصعيبي وغالب ١٦١ ـ ١٧١ .تراث العرب في العلم والفلسفة ليازجي وكرم ١٢٥ ـ ١٦٩.

(١) في نسخة: في كلا الموضعين التُّماسّ.

(٢) قال ابن سينا (في المرجع السابق): =

السطح هو أن يحدث بحركة الخط إلى جهة امتداده بعد آخر وإنما يكون كذلك إذا تحرك الخط بكليته فإنا إذا فرضنا إحدى نُقطتيه ساكنة والأخرى متحركة لم يكن السطح تاماً والزّاوية المجسّمة مقدار متوسط بين السطح والجسم لأن الجسم إنما يحدث بحركة السطح لا في جهة امتداده فإذا فرض أحد طرفيه ساكناً لم يكن الحادث جسماً تاماً.

واعلم أن هذا الإنسان قد جَهل ماهية السطح والجسم فظن أن السطح لا يكون ذا عرض إلا إذا كان محاطاً بحدود أربعة والجسم لا يكون ذا عمق إلا إذا كان محاطاً بحدود ستة ولم يعرف معنى قول الأوائل السطح ذو طول وعرض والجسم ذو طول وعرض وعمق وقد عرفت معنى ذلك في باب الكم وأما الجاعلون لها من الكم فتارة يرسمونها بأنها سطح أو جسم ينتهي إلى نقطة وهذا فيه نظر لأن السطح لا ينتهي بالذات إلى النقطة فإن نهايته هي الخط وإن أراد أنه ينتهي إلى الخط المنتهي إلى النقطة فلا بد فيه من إضمار هذه الزيادة. وصرَّح بعضُهم بها فقال إنها سطح يحيط به خطان بالفعل ينتهيان إلى نهاية واحدة وربما قيل سطح تحيط به نهايتان تتماسان وربما قيل سطح تحيط به نهايتان تنتهيان إلى النهاية.

ثم قيل إن هذه الرسوم لا تميِّز الزاوية عن الشكل فإن الشكل ينتهي في زواياه إلى النقطة وليس لأحد أن يقول انتهاء الشكل إلى النقطة بسبب زواياه وذلك للشكل بالعرض وللزاوية بالذات لأنا نقول لا شك أن الشكل موصوف في ذاته وحقيقته بهذه الخاصية فهب أن ذلك بسبب الزاوية حتى تكون هذه الخاصية محمولة على الزاوية أولاً وعلى الشكل ثانياً ولكن الزاوية والشكل لما كانا مشتركين فيها فلا بد من فصل يميِّز أحدَهما عن الآخر. على أن الحق أنه ليس انتهاء المثلث إلى النقطة بسبب كونه ذا زاوية بل كونه ذا زاوية بسبب انتهائه إلى النقطة فأولاً هو مُنْتهٍ إلى النقطة ثم هو ذُو زاوية وأيضاً فلأن هذا الحد لا يتناول الزاوية المجسمة لأنها لا تنتهي إلى نُقطة بل إلى خَطّ.

= «الزاوية المسطحة هي التي يحيط بها خطان متصلان لا على الاستقامة متحدبان على سطح» (ص ١٧).

وقال بعضهم الزاوية سطح يحده خط واحد ينعطف على نقطة واحدة. والفرق بين هذا وبين ما ذكرناه أولاً من أنها السطح الذي يحيط به خطان يتّحدان على نُقطة واحدة هو أن الأول مُشعِر بأن قائله اعتقد أن الخطين المحيطين بالزاوية خط واحد وذلك باطل لأن كونه منعطفاً على نقطة لا يتحقق إلا إذا كانت النقطة موجودة بالفعل وإذا كانت النقطة حاصلة بالفعل وكل واحد من قِسْمَي الخط متميز في ذاته عن الآخر فهما بحالة لو لم يفرض اتصالهما أو تماسهما على تلك النقطة ولم يكن لأحدهما بالآخر تعلق كان الخطان اثنين بالفعل لكن قد عرض لهما عارض فباعتباره حصل بينهما اتحاد وذلك العارض هو تلك النقطة المشتركة فإذاً الزاوية متقومة بالخطين من حيث لهما اتحاد وبينا أن ذلك الاتحاد أمر عَرضي ومعلومٌ أن الأمر الذاتي هو المقدم لأن العارض عارض لما هو الذاتي فإذاً ليس الواجب أن يوضع أولاً في الخط خط واحد ثم يجعل له أثنينية بالانعطاف ولكن الأولى أن يوضع خطان ثم يجعل لهما وحدة الاتحاد فظاهر أن قول من قال الزاوية المسطحة هي السطح الذي يحيط به خطان يتحدان على نقطة أولى من قول من قال: هي السطح الذي يحيط به خَطٌّ واحد منعطف على نقطة.

الفصل الرابع في القول المحقَّق في الزاوية

من الظاهر أنه لا يمكن تصور الزاوية إلا إذا اعتبر المقدار متَّحداً بين حدين ملتقيين بحد أما المسطّحة فهي السطح المتحد بخطين ملتقيين بنقطة وأما المجسمة فهي الجسم المتحد بسطحين ملتقيين بخط.

فلنتكلم الآن في المسطحة فنقول الشيء الذي يحيط به الحدان المتلاقيان في المسطحات إما أن يكون قد يحيط بهما حد غيرهما أو لا يحيط فإن لم يحط بهما ثالث فلا يخلو إما أن يكون حداه يلتقيان عِند حَدٍّ مشترك لهما بجُزء أولا يلتقيان واللذان لا يلتقيان إما أن يكونا بحيث إذا وُجدا يلتقيان أو لا يلتقيان بل يذهبان إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة دائرة أو شكل هلالي أو شكل بيضِيّ ثم إن هذا القسم سَواء لم يوجد الحد الثالث أو إن وجد ولكن لم يلتفت إليه بل اعتُبِر تحدُّده بحدين

فقط فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الزاوية وأما المتحدد بحد ثالث فاعتباره من حيث هو كذلك هو اعتبار الشكل.

وبالجملة اعتبار تحدد السطح بحدين فقط هو الزاوية واعتبار تحدده بأكثر من حدين فهو الشَّكل وكما أن الشكل حقيقته ملتئمة من السطح والحدود وهيئة إحاطة الحدود فكذلك الزاوية المسطحة حقيقتها ملتئمة من السطح والخطين المتلاقيين على حد واحد وهيئة إحاطة الخطين بذلك السطح وكما أن المقدار المشكل كمية فكذلك السطح المحاط بخطين متلاقيين بحد واحد كمية وكما أن المهندس يعني بالشكل المتشكل فكذلك يعني بالزاوية المقدار بالزاوية وكذلك يجعلون الزاوية منصفة ومساوية وعظيمة وصغيرة وكما أن هيئة إحاطة الحدود بالسطح هناك هي الكيف أو الوضع فكذلك هيئة إحاطة الخطين بالسطح كيف أو وضع وتحقيق الحق من هذين كما ذكرناه في الشكل فلا معنى للتطويل.

الفصل الخامس في إثبات الكُرَة والإسطوانة والمخروط(1)

إنا قد أثبتنا الكُرَة وبنينا عليها إثبات الدائرة وأما الآن فنثبت الدائرة ابتداء بالطرق المذكورة ثم نبني عليها إثبات الكُرَة إذا أخذنا

---

(1) يقول ابن سينا في الشفاء (أصول الهندسة):
«الكرة ما يحوزها نصف الدائرة إذا أثبت القطر محوراً لا يزول، وأُدير عليه القوس، ومركز الكرة ونصف الدائرة واحد.
والمخروط هو الذي يحيط به سطح واحد أو سطوح يأخذ من سطح ويرتفع إلى نقطة تقابله.
والأسطواني المستدير قاعدتاه دائرتان متوازيتان متساويتان وغلظ ما وهوما يحوزه شكل متوازي الأضلاع إذا ثبت ضلع له محورٌ وأدير عليه» (ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦).
وفي «تعريفات» الجرجاني:
١ ـ الكرة هي جسم يحيط به سطح واحد في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء. (ص ٢٣٦).
٢ ـ الأسطوانة: شكل تحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه، هما قاعدتاه، يصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط موازٍلكلّ خط يُفرض عى سطحه بين قاعدتيه» (ص ٣٩).
٣ ـ المخروط المستدير: هو جسم أحد طرفيه دائرة هي قاعدته، والآخر نقطة هي رأسه، ويصل بينهما سطح تُفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة» (ص ٢٦٤).

نصف دائرة ثم تخيَّلنا محورَه ثابتاً وتخيلنا حركة ذلك القوس حول ذلك المحور إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدأ منه فإنه يحدث من تلك الحركة كرة وإن تخيلنا حرَكة الأعظم من النصف على محور ثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيفعل السطح. وإن تخيلنا حركة الأصغر من النصف على محوره فيفعل البيضي. وأما الأسطوانة فبأن تتحرك الدائرة حركة يلزم فيها مركزها خطاً مستقيماً طَرفه مركز تلك الدائرة لزوماً على الاستقامة والمخروط فبان يثبت المثلث القائم الزاوية ثم يتحرك على أحد ضِلْعَي القائمة حركة تحفظ بطرف ذلك الضِلْع مركز الدائرة ودائراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة. وأما الكلام في إثبات سائر الأشكال فمذكور في الهندسة.

الفصل السادس في أنّ الأشكال لا مضادة فيها

قد عرَفت أن السطح المحدَّب يستحيل أن يصير مستوياً والمستوي يستحيل أن يصير مُقَبَّباً أو محدَّباً وقد عرفت أن محل هذه الأعراض هو هذه السطوح فإذاً الموصوف بأحدهما[1] يمتنع اتِّصافه بالآخر فليس لهما محل مشترك فلا تضاد بينهما أصلاً وأما أنها لا تقبل الاشتداد والضعف فالأمر فيه ظاهر ويسقط بهذا ظنٌّ من اعتقد أن في الأمور السماوية تضاداً لأجل ما فيها من التقبُّب والتقعُّر لأن موضوعها سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بما اتصف به الآخر فلا يكون هناك تضادٌّ أصلاً.

---

(١) في نسخة: بأحدها.

الباب الثالث
في الخلقة وخواص الأعداد
وفيه فصلان

الفصل الأول في الخِلْقَة

لقائل أن يقول الخِلْقة عبارَة عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحتَ جنسٍ آخر فلو جَعَلْتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على جِدَة بلغت الأنواع إلى حدٍ لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية.

فنقول إن الشكل إذا قارن اللون حصلت كيفية باعتبارها يصح أن يقال للشيء أنه حسَن الصورة أو قبيح الصورة والحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده أو اللون وحده غير الحسن والقبح الأوَّلين فلما حصل للمجتمع من اللون والشكل خاصة ولم يحصل للواحد منهما عرفنا حصول هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم جعلنا الخِلْقة كيفية مفردة.

الفصل الثاني في خَواصّ الأعداد

الكلام في رسومها أليق بالصنائع الجزئية مثل «الأرتماطيقي» والذي نورد ها هنا أمران.

الأول أن الزَّوجية والفَرْدية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على الأعداد المختلفة بالنوعية فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما يدخل فيهما إذ لا مَزِية لبعضها على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عدداً إلا ونعرف بالبداهة أنه زَوْج أو فَرْد وليس كذلك فإن العدَد الكثير

لا نعرف فرديته أو زوجيته إلا بالتأمُّل والنظر فعرفنا أنـه ليس واحد منهمـا ذاتياً لما تحته.

الثاني أن التقابل بينهما تقابُل العـدم والملكة لأن المفهـوم من الزوجيـة الانقسام بمتساويين ومن الفَـرْدية الـلاإنقسام وهـو أمر عـدمي وعلى تقديـر أن تكون الفردية كيفية ثبوتية باعتبارها يمتنع من قبـول الانقسام لكنـا إنما نُسمِّيـه فرداً باعتبار أنه لا يقبل الانقسام لا بـاعتبار الكيفيـة المانعـة من الانقسام فـإن الناس يسمون الثلاثة فرداً وإن لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلمنا أن المفهوم من الفردية أمر عدمي. وهذا آخر الكلام في مقوله الكيف وبالله التوفيق.

الفن الثالث
في بقية المقولات. وفيه بابان

الباب الأول
في المضاف[1]
وفيه خمسة عشر فصلا

الفصل الأول في ابتداء الكلام بالمضاف

أعلم أن المضاف قد يُراد به الأمر الذي عرضت الإضافة له وحده، وقد يُراد به نفس الإضافة وحدها، وقد يُراد به مجموع الأمرين أما الاعتبار الأول فهو خارج عن غرضنا، وأما الاعتبار الثاني فهو المقولة، وأما الاعتبار الثالث فهو مَجْموع الاعتبارين ولما كان الوقوف في أول الأمر على المركبات أسهل من تخيُّل بسائطها وتميُّز بعضها عن البعض لا جرَم أن الحكماء يتكلمون في هذا الباب أولاً في المضافات وثانياً في نفس الإضافات.

---

(١) الإضافة هي إحدى المقولات العشر، والأشياء المضافة ـ كما يقول أرسطو: «هي التي يقال ماهياتها وذواتها بالقياس إلى شيء آخر، إما بذاتها مثل القليل أو الكثير، وإمّا بحرف من حروف النسبة مثل إلى وما أشبه. مثال ذلك أن الأكبر ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره» (راجع منطق أرسطو ـ المقولات ص ٤٨ من الجزء الأول وتلخيص منطق أرسطو ـ المقولات لابن رشد ـ بتحقيق الدكتور محمود قاسم ص ١٠٩ وبتحقيق جيرارجها في ١/ص ٣٧).
ويعرفها ابن سينا في «النجاة» بأنها «المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر وليس له وجود غيره» (ص ١١٦) وكذا الغزالي في «معيار العلم» (ص ٣٢٠) والخوارزمي، (المصطلح الفلسفي ص ٢١٨) وعند الآمدي في «المبين» «هي عبارة عن صفتين تعقل كل واحدة منهما لا يتم إلا مع تعقل الأخرى» (المرجع نفسه ٣٧٥)، بينما يقول الجرجاني «الإضافة: حالة نسبية متكررة بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى. . . وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى» (ص ٤٥). أنظر أيضاً «المواقف» ص ١٧٧ ـ ١٧٨، والمعجم الفلسفي لصليبا ١/١٠١ ـ ١٠٣، والتقريب لحد المنطق لابن حزم (رسائل ابن حزم ٤/١٦١ ـ ١٦٥).

فنقول المضاف «هو الذي تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره» وهذا الرَّسْم تندرج فيه الإضافات والمضافات معاً والمعنى بكون الماهية مقولة بالقياس إلى غيرها هو أن تكون الماهية يحوج تعقُّلها إلى تعقل شيء خارج عنها لا كيفما كان فإن الملزومات إذا تصورت تصور معها لوازمها مع أن ماهيات الملزومات غير معقولة بالقياس إلى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي أوَّل الموضوعات والملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المضاف المحتاج إلى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن وفي الخارج إلا لأجل وجود ذلك الغير بإزائه مثل الأخ فإن ثُبوت الأخوة لأحد الأخوين لا يتقرر في الوجود والذهن إلا لكون الأخوة للآخر كذلك فإن الأُخُوة هي اعتبار الشخص من حيث له أخ آخر بهذه الصفة وأما الفرق بين الإضافة والنسبة فقد ذكرناه عند الكلام في عدد المقولات.

وإذ قد ذكرنا رَسْم المضاف فلنذكر أقسامه: فنقول إن المضافين إما أن يكون اسم كل واحد منهما دالاً بالتضَمُّن على ماله من الإضافة وإما أن يكون أحد المضافين اسمه يدل بالتضمن على ماله من الإضافة. وأما الثاني فلا يكون كذلك فأما ما يكون اسم كل واحد من المضافين غير دال على ماله من الإضافة فهو خارج عن هذا الباب لأن كل واحد من الاسمين يكون غير دال على الإضافة ولا على ذي الإضافة والقسم الأول مثل لفظتي الأب والإبن فإنَّ لفظة الأب دالّة على شيء ماله الأُبوة فتكون دلالتها على الأُبوة بالتضمن وكذلك لفظة الإبن.

وأما القسم الثاني فهو على قِسمين لأن الدَّال بالتضمن على ماله من الإضافة إما أن يكون هو اسم المضاف أو اسم المضاف إليه مِثال الأول الجِناح فإنه مضاف إلى ذي الجناح ولفظ الجِناح دالّ بالتضمن على الإضافة إلى ذي الجناح وأما ذو الجِناح فإنما يدل على ماله من الإضافة بلفظة ذو ومثال الثاني العالِم فإنه هو المضاف إليه العِلْم ولفظ العالم دال بالتضمن على ذلك وأما العلم وهو المضاف فإنما يدل على ماله من الإضافة بحرف يقترن به

وهو اللام في قولك العلم علم لِلعالم.

الفصل الثاني في خواص المضافين[1]

وهي اثنتان فالأولى التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة أو بالفعل في الذهن أو في الخارج وفي العَدم أيضاً فإن الأبوة ملازمة للبنوة وكذلك الأخوة للأخوة وإذا عدم أحدهما عدم الآخر.

فإن قيل المقدَّم بالزمان مقول بالقياس إلى المتأخر فلا بد وأن تكون بينهما إضافة بالفعل مع أنهما لا يوجدان معاً وأيضاً فإنا نعلم أن القيامة ستكون فبينهما إضافة بالفعل مع أن القيامة معدُومة والعِلْم بها موجود.

وأجاب الشيخ عن الأول فقال أما التقدُّم والتأخُّر فهما يعتبران من وجهين: الأول بحسب الذِّهن مطلقاً وهو بأن يحضر الذهن زمانين معاً فيجد أحدهما متقدماً والآخر متأخراً ويكونان قد حصلا جميعاً في الذهن. والثاني بحسب الوجود مستنداً إلى الذهن وهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجوداً فموجود من الزمان الآخر، أنه ليس هو بموجود ويمْكن أن يوجد إمكاناً يؤدي إلى وجوب كونه متأخراً وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وُجود الزمان المتقدم فإذا وجد المتأخر فإنه موجود في الذهن حينئذٍ وان الزمان الأول ليس موجوداً ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجوداً فَفُقِد وهذا أيضاً أمر موجود مع الزمان المتأخر فأما نِسْبة المتأخر إلى المتقدم على وجه آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له في الأُمور لكن في الذهن.

واعلم أن الاعتبار الأول هو الصحيح وهو تصريح بأن إضافة التقدم والتأخر مما لا وجود لها إلا في الذهن.وأما الإعتبار الثاني فقوله الزمان المتقدِّم إذا كان موجوداً فموجود من الآخر أنه ليس هو بموجود ويمكن أن

---

(١) قارن منطق أرسطو ـ المقولات ـ ١/ ٤٩ ـ ٥٠، وتلخيص منطق أرسطو لابن رشد ـ المقولات ص ١١٠ ـ ١١٣ وبتحقيق جهامي ١/ ٣٨ ـ ٤٠، المواقف ص ١٧٨ والتقريب لابن حزم ١٦٢ ـ ١٦٣، ومعيار العلم ص٣٢٣

يوجد، فيه نظر لأنه يوهم أنه إذا لم يكن موجوداً فلِلاوجوده وجود وذلك ظاهر الاستحالة فإن اللاوجود لو كان وُجوداً لكـان الشيء نفس نقيضه وذلـك مما لا يلتزمه العقل فإذا كـان جُزء من أجـزاء الزمـان موجـوداً ولم يكن الجزء الآخـر موجوداً فاللاوجود للجُزء الآخـر ليس أمراً وجـودياً حتى تقـع بينه وبين الجـزء الحاضر إضافة وجودية.

وأيضـاً فبتَقْديـر أن يكون لا وجـود الجُزْء المستقبـل أمـراً وجـوديـاً لكن الجزء الحاضر ليس متقدمـاً على لا وجود المستقبـل بل على وجـود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر وإلا لم يكن مستقبلاً فعلمنا أن هذه الإضافة ممـا لا وجـود لها في الأعيـان أصلاً بـل في الأذهان على الـوجـه الـذي قـرَّره في الجواب الأوَّل.

وأمـا العِلْم المتعلق بـأن القيـامـة ستكـون فهـو علم بحُكْم من أحكـام القيامة، وهو صفة أنها ستكون فهذه الصفة حاضرة في الـذهن وحضورهـا في الـذهن لا يكون إلا حـال كونهـا معدومـة في الأعيان فـإذاً المعلُوم حاضـر مع العِلْم. فهذا هو الكـلام في بيان تـلازم الإضافتين. وأمـا مَعْروضـا الإضافتين فعلى ثلاثة أضرب:

(ألف) قد يكونان بحيث يصح وجـود كل واحـد منهما مـع عدم الآخـر كالمالـك والمملوك فإنـه يصح وجـود ذات المالـك مع عـدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك.

(ب) ومنه ما يصحُّ وجود أحدهما دون الآخر ولا يصح وجود الآخر دونه كالمعلوم والمحسوس فإنه يصـح وجود ذات كـل واحد منهمـا مع عـدم العِلْم والـحس ولا يصـح وجـود ذات الـعلم والـحس مـع عـدم ذات المـعلوم والمحسوس.

(ج) ومنه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عنـد عدم ذات الآخـر كالمعلول الذي لا يكون أعم من علته.

الثـانيـة وجـوب انعكـاس كـل واحـد من المضـافين على الآخر ومعنى

الانعكاس أن يحكم بإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً إليه فكما يقال الأب أب الإبن فيقال الابن إبن الأب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد أما إذا أُضيف إليه لا من حيث هو مضاف إليه لم يجب هذا الانعكاس في الإضافة مثلاً إذا وقعت إضافة الأب إلى الابن لا من حيث هو ابن بل من حيث هو إنسان فقيل الأب أب الإنسان لم تنعكس الإضافة ولم يصر الإنسان مضافاً إلى الأب فلا يقال الإنسان إنسان الأب.

وقد يصعب رعاية قاعدة الإنعكاس في المضَاف إذا لم يحصل منه مجرد الإضافة والطريق فيه أن تجمع أوصاف الشيء فأي تلك الأوصاف إذا وضعته ورفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعته ووضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو ما شئت من الأوصاف واستبقيت كونه ابناً بقيت إضافة الأب إليه وإن رفعت كونه ابناً واستبقيت هذه الأوصاف كلها لم تبق الإضافة فعلمت بهذا أن التقابل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب والابن وهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر.

ثم اعلم أن هذا الانعكاس منه ما لايحتاج إلى حرف النسبة وذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير ومنه ما يحتاج إلى ذلك فإما أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين وهو كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وإما أن لا يتساوى وهو كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم وذلك كالأب فإنه وإن كان مقولاً بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه ماهية غير مقولة بالقياس إلى الابن.

الفصل الثالث في تحقيق الكلام في الإضافة التي هيَ المقولة

ورسمها أنها التي لا ماهية لها سوى كونها مضافة وبيان ذلك أنا رَسَمْنا المضاف بأنه: الذي تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره.

ثم إن ذلك على قِسمين: أحدهما أن تكون له ماهية وراء هذه المقولة وذلك كالأب فإنه وإن كان مقولاً بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه ماهية

غير[1] مقولة بالقياس إلى الابن وهي كونه إنساناً أو شيئاً آخر والآخر أن لا تكون له ماهية وراء هذه المقولة وذلك كالأبوة فإنه ليس لها ماهية إلا هذه المقولية وإذا عرفت ذلك ثبت أن الرسم الذي ذكرناه هو تعريف المضاف الحقيقي بالمضاف الذي يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون ذلك تَعريفاً للشيء بنفسه.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إنا لم نجعل المقولة هي المضاف العام لأن مفهومه أنه شيء ماذو إضافة كما أن الأبيض شيء ماله بياض ولو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض مقولة لصارت المقولات غير متناهية فلهذا لم نجعل المضاف المطلق مقولة وجعلنا المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافاً مقولة.

فإن قيل الإضافة أيضاً شيء مقول ماهيته بالقياس إلى الغير فيجب أيضاً أن لا تجعلوها مقولة فنقول الفَرْق بينهما أن الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي ليس لها تخصص إلا بكونه مضافاً وأما الشيئية المحمولة على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونه مضافاً بل بأمر آخر وهو كونه جوهراً أو كَمّاً أو غير ذلك ثم يلحقه بعد ذلك التخصص بالإضافة وإذ قد ذكرنا حقيقة الإضافة التي هي المقولة فلنتكلم في وجودها أولاً ثمَّ في أحكامها ثانياً.

الفصل الرابع في أن الإضافة هل لها وجود في الأعيان أم لا؟

من الناس من زعم أنها غير موجودة في الأعيان بل هي من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتَج عليه بأمور خمسة.

الأول أن الإضافة لو كانت موجودة في الأعيان لزم التسلسل لأن تلك الإضافات تكون موجودة في محل فكونها في المحل غير مفهوم كونها إضافة لأن الأبوة مثلاً إذا كانت موجودة في الأعيان كانت في مَحلّ ومفهوم كونها في محل غير المفهوم من الأبوة فتكون تلك الإضافة عارضة للأبوة والكلام فيه

(١) في نسخة: «إلا أن وراء ذلك ماهية أُخرى».

كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل.

أجاب الشيخ عَنه بأن قال يجب أن نرجع في حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره وكل شيء في الأعيان يكون بحسب ماهيته إنما يقال بالقياس إلى غيره فكذلك الشيء من المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرد ماله من المعنى المقول بالقياس إلى غيره.فذلك المعنى بالحقيقة هو المعنى المقول بالقياس إلى غيره وغيره إنما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فتنتهي من هذا الطريق الإضافات وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلاً وُجود الأبوة في الأب أمر زائد على ذات الأب وذلك الوُجود أيضاً مضاف فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولاً مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته فهذا ما قاله الشيخ.

واعترض بعضهم على هذا الجواب فقال كان هذا الكلام رَدٌّ على من يقول المضاف الذي هو المقولة يكون مضافاً بإضافة أخرى وإلزام الشبهة ليس من هذا الوجه بل من وجه آخر وهو أن الأبوة مثلاً من حيث هي أبوة ماهية تُعقل بالقياس إلى الإبن ثم إنها عارضة لموضوع هو الأب فعروضها للأب ليس هو نفس كونها أبوة لأن الأبوة إضافة بالقياس إلى البنوة وعروض الأبوة لذات الأب إضافة بالقياس إلى المحل الذي هو الأب فإذاً عروض الأبوة للأب حالة زائدة عليها عارضة للأب وهَلُمَّ جراً إلى ما لا نهاية له.

وهذا الاعتراض غير متوجِّه لأن غايته بيان أن الأبوة موصوفة بإضافة أخرى وهي العُروض للموضوع ولكن لِمَ قلْتم إن العروض للموضوع لا بد له من إضافة أخرى وذلك لأن الأمر المقول بالقياس إلى الغير إن كان له مفهوم

آخر وراء تلك المقولية فحينئذ لزم الحكم بالتغاير وإن لم يكن لـه مفهوم وراء تلك المقولية امتنع الحكم بالتغاير فهاهنا لما رأينا الأبـوة عارضـة للموضـوع وكان مفهوم الأبوة غير مفهـوم العروض للمـوضوع لا جـرم حكمنا بتغـايرهمـا واعتـرفنا بـأن الأبوة عـرضت لها إضـافة وهي كـونها عـارضة للمـوضوع وأمـا العـروض للموضـوع فلَيْس له مفهـوم وراء ذلك فـلا يلزم أن يكون للعـروض للموضوع عروض آخر للموضوع حتى يلزم التسلسل بل يكون ذلك العـروض للموضوع عارضاً للموضوع لذاته ونفسه لا لغيره فاندَفَع التسلسل.

الثاني لو كانت الإضافة موجودَة في الأعيان لكان تقدم الـزمان المتقـدم على الزمان الحاضر وصفاً ثبوتياً ولو كان ثابتاً لكان الزمان الموصوف بـه ثابتـاً فكان الزمان المتقدم ثابتاً مع الزمـان الحاضِـر به والتـالي محال فـالمقدم مثله وأجيب عنـه هب أن هذه الإضـافات غيـر موجـودة في الأعيان فلم يلزم أن لا يكون سائرها موجودة.

الثالث أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشـاركة لسـائر المـوجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها ولا شك أنـه ما لم يتقيـد الوجـود بتلك الخصوصية لم توجد الإضافة في الأعيان فيكون ذلك التقيد سابقاً على وجـود الإضـافة لكن ذلـك التقيد هـو نفس الإضافـة فإذاً لا تـوجـد الإضـافـة إلا إذا وجدت الإضافة قبلها فيكون حدوث الإضافة الواحدة مشروطاً بمـا لا نهايـة له من أمثاله وذلك محال.

الـرابع أن الـوجود من حيث أنـه وجود إمـا أن يكون مضـافاً أو لا يكـون مضافاً فإن كان مضـافاً فكـل موجـود مضاف هـذا خُلْف، وإن لم يكن مضافـاً فـالإضافـة لو كـانت موجـودة في الأعيان فهي لا تكـون مضافـة من حيث أنها تكون موجودة فالمضاف من حيث إنه مضاف غير موجود وهو المطلوب.

الخامس لَو كانت الإضافة أمراً وجودياً زائداً لزَم أن يكون الباري تعـالى محلاً للحوادث لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه وتلك الإضافـة ما كانت حاصلة قبل ذلك وتزول بعد زوال ذلـك الوقت فيجب أن يكـون الباري تعالى محلاً للحوادث وذلك شنيع.

وأما القائلون بإثبات الإضافة فاحتجوا عليه بأنا نَعْلم أن السماء فوق الأرض فهذه الفَوقية إما أن تكون مجرد عمل العَقْل أولها في الخارج اعتبار والأول باطل لأن كل ما لم يكن لَهُ في الخارج اعتبار لم يدخل فيه الصِّدْق والكذب فإن قائلاً لو قال أنا أفرض الخمسة زوجاً لم يجب تكذيبه لأنه أخبر عن عمل عقله لا عن الشيء في نفسه فكذلك هاهنا كون السماء فوق الأرض إن كان شيئاً بحسب عمل العقل لم تكن هذه القضية واجبة الصدق ولا ضدها واجبة الكذب وبطلان التوالي يدل على أن كون السماء فوق الأرض ليس مجرد عمل العقل بل له في الخارج ثبوت وهكذا القول في كون زيد أباً لعمرو وابناً له وكذلك سائر الإضافات.

فإن قيل إن ذلك يوجب أن يكون كون الأمس متقدماً على اليوم وصفاً ثبوتياً في الخارج مع أن ذلك قد بطل بالدليل المذكور فنقول التقدم والتأخر متضايفان بين المعقول المأخوذ من الموجود الحاضر والمعقول الذي ليس مأخوذاً من الموجود الحاضر وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدماً فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذا السبيل فإنما تضايفه في العقل وحده ولا يكون موجوداً في الأعيان بخلاف كون السماء فوق الأرض فإن السماء والأرض لما كانت موجودتين كانت فوقية إحداهما على الأخرى وصفاً ثبوتياً يتوقف على اعتبار المعتبر وأما أدلة النُّفاة فليست في غاية القوة ولنا فيها نظر. وبالله التوفيق.

الفصل الخامس في كيفية تحصيل الإضافة

إن الإضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها أن تكون أمراً لاحقاً للأشياء وتخصُّصها بتخصُّص هذا اللحوق ويفهم ذلك على وجهين أحدهما: أن يوجد اللحُوق والإضافة معاً وذلك ليس هو المقولة بل هو مركَّب. وثانيهما أن توجَد الإضافة مقروناً بها النحو من ذلك اللحوق الخاص العقلي ويوجدان جميعاً كعارض واحد للحُوق وَهذا هو تنويع الإضافة وتحصيلها فإن المشابهة مثلاً وموافقة في الكيفية والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق فالكيف

الموافق ليس هو إضافة بل شيء ذو إضافة وأما الموافقة المنسوبة إلى الكيفية فهي نوع من المضاف وكذلك القول في المساواة والمماثلة واعلم أن الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصَّلة كانت في الطرف الآخر محصَّلة وإن كانت في أحد الطرفين مطلقة كانت في الطرف الآخر مطلقة.مثاله أنا إذا أخذنا أولاً ضعفاً عددياً على الإطلاق فهو بإزاء النِّصف العددي على الإطلاق فإذا حصَّلنا العدد الذي هو الضعف حتى صارت الضعفية محصلة صار الجانب الآخر وهو النِّصْفية محصلاً فإنه إذا تحصل الشيء الذي هو الضعف تحصل الشيء الذي لا محالة هذا ضعفه فظهر من هذا أن أي المضافين عرف بالتحصيل عرف الآخر به ولكن ذلك إنما يكون إذا كان التحصيل تحصيلاً للإضافة وأما إذا كان تحصيلاً لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له مثاله إذا كانت الرَّأسية إضافة عارضة لعضو ما بالقياس إلى ذي الرأس فإذا حصَّلنا ذلك العضو من حيث هو جوهر حتى صار هذا الرأس فهذا التحصيل إنما دَخل موضوع الإضافة لا نفس الإضافة فلا جرَم لا يلزم من العلم بهذا الرأس العِلم بالشخص المعين الذي هو ذو الرأس.

الفصل السادس في أن الإضافة كيف يكون تحصيلها النوعي وتحصيلها الصَّنفي وتحصيلها الشخصي

أما التحصيل النوعي فهو مثل المساواة فإنك لو توهَّمت فيها بدل الكمية كيفية لم تجد للمساواة وجوداً.

وأما التحصيل الصَّنفي فهو أن تحصل الإضافة لموضوع ثم تقرن بذلك الموضوع عارضاً غريباً لو لم يكن لم يبعد أن تبقى تلك الطبيعة من الإضافة فذلك لا ينوع الإضافة بل ربما يكون صنفها كأبوة الرجل العادل وأبوة الرجل الجائر فإنهما تختلفان في أحوال ولكن خارجة عن الماهية فإن الرجل العادل لو توهمته غير عادل لم يزل بذلك المعنى الذي هو الأبوة.

وأما التحصيل الشخصي فهو كأبوة هذا وأبوة ذاك بل كالجوار الذي لكل واحد من الجارين وأما بيان أن كل واحد من المضافين يجب أن تقوم به

إضافة.غير التي قامت بالآخر فذلك مما صححناه بالبرهان حيث بينا استحالة قِيام العَرَض الواحد بالمحلين.

الفصل السابع في تقسيم الإضافات

وذلك من وجوه أربعة: الأول أن منها ما هو مختلف في الطرفين ومنها ما هو متّفق والمختلف كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والمماس والمماس وغيرهما ثم إن المختلف قد يكون اختلافه محدُوداً كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدوداً إلا أنه مبني على محدود كالكثير بالإضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس بمحدود ولا مبني على المحدود مثل الزائد والناقص.

والثاني المضافان إما أن يكونا شيئين لا يحتاجان في عروض الإضافة لهما إلى اتّصافهما بصفة أخرى حقيقية لأجلها صار مضافاً إلى الآخر مثل المتيامِن والمتياسِر فإنه ليس في المتيامِن صفة حقيقية صار لأجلها مُتيامِناً وكذلك المتياسر وأما أن يكون في كل واحد منهما صفة حقيقية صار لأجلها مضافاً إلى الآخر مثل العاشق والمعشوق فإن في العاشق هيئة إدراكية هي مبدأ الإضافة وفي المعشوق هيئة مُدرَكية لأجلها صار معشوقاً لعاشقه وإما أن تكون هذه الصفة موجودة في أحد الجانبين دون الآخر مثل العالم والمعلوم فإن العالم حصل في ذاته هي العلم صار لأجلها مضافاً إلى الآخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر صار به مضافاً.

الثالث قال الشيخ: تكاد أن تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة، والتي بالزيادة، والتي بالفعل والانفعال، ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة. فأما التي بالزيادة فإما من الكَمّ فهو ظاهر وإما من القوة فهو كالغالب والقاهر والمانع وأما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة فكالعِلْم والمعلوم والحس والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على أن ذلك لا ينضبط تقديره.

الرابع الإضافة قد تعرض للمقولات[1] كلها أما في الجوهر فكالأب

(١) قارن: المواقف ص ١٧٩، ومعيار العلم للغزالي ص ٣٢١ - ٣٢٢.

والابن، وفي الكم المتصل كالعظيم والصغير، وفي المنفصل كالكثير والقليل، وفي الكيف كالأحرّ والأبرد، وفي المضاف كالأقرب والأبعد، وفي الأين كالأعلى والأسفل، وفي متى كالأقدم والأحدث، وفي الوضع كالأشد انتصاباً وانحناء، وفي المِلْك كالأكْسَى والأعْرَى، وفي الفعل كالأقطع والأجرم، وفي الانفعال كالأشد تسخناً وتقطعاً.

الفصل الثامن في أن الإضافة هل تقبل التضاد أم لا؟

ذكر الشيخ في باب الكَمّ عند اشتغاله بيان أن العظيم لا يضاد الصغير ما يشعر بأن التضاد لا يَعرض للإضافات وبيّن ذلك من وجهين: الأول أن تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضايف لأنا نجد طبائع الأضداد لا تتضايف ونجد في الإضافات مما لا يتضادّ كالجِوار والجار.

ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد متضايف فيجب أن يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه.فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفاً بقي أن يكون الشيء الذي هو في المتضادين ليس بمتضايف وهو موضوعات التضاد فثبت أن المضادة لا توجد إلا في موضوعات غير متضايفة. الثاني أن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد لأن أقل درجات المعروض أن يكون مستقلاً بتلك المعروضية.

ثم قال في باب الإضافة إن المضاف يَعرض له ما يعرض لمقولتِه ولما كانت الضِعفية تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم تعرض للضعيفة مضادة ولما كانت إضافة الفضلية عارضة في الكيف وفي الكَيف تضاد لا جَرم جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد وكذلك لما كان الحار ضداً للبارد كان الأحر ضداً للأبرد.

ثم إن بعض المتأخرين ظن أن بين هذين الكلامين تناقضاً وليس الأمر كذلك فإن الإضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بنفسها بل كانت تابعة للمضاف وَجب أن تكون في هذا الحُكْم تابعة أيضاً فإن كانت معروضاتها متضادَّة وجَب أن تكون هي أيضاً متضادة إذ لو لم يلزم من تضادّ معروضاتها

تضادُّها كانت الإضافات مستقلة بأنفسها وغير تابعة لمعروضاتها فلهذا حكمنا بأن الأَحَرّ يجب أن يكون ضداً للأبرد وأما إذا كانت معروضاتها غير متضادة امتنع عروض التضاد لها إذ لو عرض التضاد لها دون معروضاتها كانت مستقلة بأنفسها فلهذا حكمنا بأن العظيم لا يضاد الصغير فثبت أن الكلام إنما يَسْلم عن التناقض إذا قيل على هذا الوجه فكيف يظن بذلك كونه متناقضاً نعم الشيخ أطلق القول في باب الكم أن الإضافات لا تتضاد وعنى بذلك أنها لا تتضاد استقلالاً لا أنها لا تتضاد تبعاً.

الفصل التاسع في أن الإضافة قابلة للأشد والأضعف

الحكْم في هذا الموضع كالحكْم في التَّضاد فإن كانت معرُوضات الإضافة قابلة للأشد والأضعف كانت الإضافة قابلة لذلك على سبيل التبعية وإلا فلا.

ثم من الناس من ظَن أن الكمية لما كانت قابلة للأشد والأضعف وللأقل الأكثر وجب أن يكون غير المساوي قابلاً للأقل والأكثر كما أن الكيفية لما كانت قابلة للأشد والأضعف كانت المشابهة قابلة لذلك فنقول إن غير المساوي قابلاً للأقل والأكثر كما أن الكيفية لما كانت قابلة للأشد والأضعف كانت المشابهة قابلة لذلك فنقول إن غير المساويء لا يكون أشد وأضعف ولكن قد يكون أقرب وأبعد فإن العشرة أبعد في المساواة للثلاثة من التسعة والسبب في الأمرين ما عرفت من أن الكم لا يكون قابلاًللأشد والأضعف وإن كان قابلاً للأقل والأكثر فعلى هنها يكون غير مساوٍ وأقرب من غير مساوٍ آخر وأما في كونه غير مساو فلا يقبل الزيادة والنقصان وإذ قد فرغنا عن الأمور الكلية للإضافة فلنذكر أحكام أقسامها.

الفصل العاشر في تفسير التتالي والتشافع والتداخل والإلتصاق والاتصال[1]

المتتاليان هما اللذَان ليس بين أولهما وثانيهما شيء من جنسهما[2] وتلك الأشياء قد تكون متفقة النوع مثل بَيت وبَيت وقد تكون مختلفة النوع مثل صف من إنسان وشَجر وحَجر فحينئذ لا تكون متتالية من حيث أنها مختلفة بل من حيث أنها يجمعُها أمر عام ذاتي كالجسمية أو عرضِي كالقيام صفاً أو الشُخوص حَجماً.

والمتماسان هما اللذان طرفاهما معاً في الوضع أي في الإشارة لا في المكان فإن الأطراف لا تحصل في المكان ثم إذا تعدى لقاء كل واحد منهما طرف الآخر حتى يلقى ذاته بالأسرْ لم تكن ذلك مماسة بل مداخلة إذ ليست المداخلة إلا أن تلقى كلية أحد المتماسين كلية الآخر حتى أن فضل أحدهما لم يكن داخلاً كله بل ما يساويه منه فهذا هو حقيقة المتداخلين وأما كونهما في مكان واحد فذلك لازم المداخلة لا أنه ماهيتها.

واعلم أن في حقيقة التماس إشكالاً وهو أن الجسمين إذا تماسا

---

(١) يقول ابن سينا في رسالة الحدود:

«يقال اتحاد لاجتماع أجسام كثيرة بالتتالي كالمدينة، وإما بالتماس كالكرسي والسرير، وإما بالاتصال كأعضاء الحيوان... وحد التتالي: هو كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها» (المصطلح ص ٢٦٠).

ويعرّف الآمدي ـ في المبين ـ التتالي بقوله:

«التتالي: عبارة عن نسبة وضع شيء آخر إلى شيء أول من غير فاصل يفصل بينهما».

وأما التماس «فعبارة عن ما يلاقي الدواب (لعلها الذوات) بأطرافها على وجه لا يكون بينهما بعد أصلاً».

وأما التداخل فعبارة عن ملاقاة شيء بأجمعه لآخر بأجمعه ويتبعه كون كل واحد من المتداخلين في مكان الآخر.

وأما التلاصق فعبارة عن التماس بين متلاصقين هما رفيق في الانتقال ولا يكون الانفكاك لأحدهما عن الآخر إلا قسراً.

وأما الاتصال فعبارة عن اتحاد مقدارين في حدٍ مشترك بينهما يكون هو طرفاً لكل واحد منهما» (المصطلح ص ٣٥٠).

(٢) في نسخة من غير جنسهما.

بسطحيهما فالسطحان لا يخلو إما أن يتلاقيا بالكلية أو لا بالكلية فإن كان لا بالكلية فالسطحان كل واحد منهما يلاقي الآخر بأحد طرفيه دون الطرف الآخر فيلزم أن ينقسم السطح في عمقه فيكون السطح جسماً لا سطحاً هذا خُلْف ثم إنه يحتاج إلى سطح آخر ويلزم منه التسلسل.

وأما إن تلاقيا بالكلية فقد صار وَضعهما واحداً فلا يخلو إما أن يتميز أحدهما عن الآخر أو لا يتميز فإن تميَّز امتنع أن يكون ذلك التميز لماهيتهما أو لشيء من لوازم الماهية لتساويهما فيها لاتحادِهما في النوع وأما بالعوارض فهو محال أيضاً لأن ذلك إما المحل أو المكان أو الوقت أو الزمان وليس أحد السطحين مختصاً بشيء من ذلك دون صاحبه.

وأيضاً فالشيئان المتساويان في النوع المتحدان في الوضع لا يمكن أن يختصَّ أحدهما بشيء من العوارض دون صاحبه إذ ليس ثبوته له أولى من ثبوته لصاحبه بعد تساويهما في القبول وجهات الاختصاص فإذاً ليس بينهما اختصاص وامتياز أصلاً فإذاً يبطل الإثنينية فإذاً يصير سطحان سطحاً واحداً مشتركاً بين الجسمين، فإذاً المتماسان ليس لهما طرفان بل طرف واحد، فإذاً المتماسان غير متماسين بل متصلين هذا خلف. وهذا الإشكال قائم بعينه في تماس السطحين بالخطين وفي تماس الخطين بنقطتين.

وحله أن أحد الجانبين يُلاقي الآخر بالكلية ويتميَّز أحدُهما عن الآخر لا بالماهية ولوازمها بل بالعوارض وهو كون أحد السطحين نهاية لأحد الجسمين دون الجسم الآخر وهذا الأمر قد كان حاصلاً له قبل التماس فيبقى ذلك العارض عند التماسّ ويحصل به الامتياز.

وأما التشافع فهو حال تماس تال من حيث هو كذلك.والظاهر أن مفهوم اللفظ لا يقتضي مُشاركة الأُمور المتشافعة في النوع.

وأما الإلتصاق فهو كَوْن الشيء مماساً لغيره بحيث ينتقل بانتقاله وتلك الملازمة إما لإنطباق السطحين بحيث لا يكون أحد طرفي الجسم أَوْلى بالانفتاح من الطَّرفَ الآخر فحينئذ لا يرتفع وإلا لزم الخلاء أو يكون وإنما

ينفتح بزوال صورة السطح من استوائه إما إلى تقبيب أو تقعير والجسم لا يجيب إلى ذلك أو لانفراد أجزاء من أحدهما في أجزاء من الآخر فقد يحصل الالتصاق بين الجسمين لتوسط شيء غريب من شأنه أن ينطبق جيداً على كل واحد من السطحين لسيلانه ثم من شأنه أن يجف ويصلب كالغِراء فيعرض لذلك التزام سطحَيْ الجسمين بواسطته. وأما الاتصال فقد ذكرناه في باب الكم.

الفصل الحادي عشر في المتقدِّم والمتأخِّر معاً[1]

المتقدم يقال على خمسة أنحاء: الأول المتقدم في الزمان فأما في الماضي فكلما كان أبعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وأمّا في المستقبل فكلما هو أقرب إلى الآن الحاضر فهو المتقدم.

الثاني المتقدِّم بالرُّتبة وهو ما كان أقرب من مبدأ معيَّن. ثم المراتب منها طبيعية كترتيب الأنواع التي بعضها تحت بعض والأجناس التي بعضها فوق بعض ومنها وَضْعية كترتيب الصُّفوف في المسجد بالنسبة إلى المحراب أو إلى الباب وكذلك المتقدِّم في الرتبة قد يكون طبيعياً كتقدم الجسم على الحيوان إذا ابتدأت من الجواهر وكتقدم الحيوان عليه أن ابتدأت من الإنسان وقد يكون وضعياً كتقدم الصف القريب من المحراب أن جعلت المحراب هو المبدأ أو تقدم القريب من الباب أن جعلت المبدأ هو الباب.

الثالث المتقدِّم بالشَّرف كتقدم أبي بكر على عُمَر رضي الله عنهما.

الرابع المتقدم بالطَّبع وهو الذي لا يمكن أن يوجد الآخر إلاّ وهو مَوجود ويوجد هو وليس الآخر بموجود وذلك كتقدم الواحد على الإثنين.

الخامس المتقدِّم بالعِلِّية وذلك كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم

---

(١) قارن التعريفات للجرجاني ص ٨٨ والمواقف ص ١٧٩ ـ ١٨٠ منطق أرسطو ـ بتحقيق بدوي ١/ ٧٠ ـ ٧٦ تلخيص منطق أرسطو ـ لابن رشد ١/ ٦٩ ـ ٧٠ ـ تلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

فإنهما وإن كانا معاًفي الزمان لكن العقل يقضي بأن حركة الخاتم مترتبة على حركة اليد ومستفادة منها وأما حركة اليد فهي غير مترتبة على حركة الخاتم.

واعلم أنه لم توجد دلالة قاطعة على انحصار أقسام المتقدم والمتأخر في هذه الخمسة بل البحث التام لم يوصل إلا إلى هذه الأقسام ثم إن هذه الأقسام بأسرها مشتركة في أمر واحد وهو أن المتقدِّم هو الذي لا يوجد للمتأخِّر المعنى المعتبر فيه التقدم والتأخر إلا وقد وجد للمتقدم.

فإن قيل تقدُّم العلة على المعلول إما أن يكون لماهيتهما أو لنفس العلية والمعلولية أو لمجموع الأمرين أعني الماهية مع اعتبار العلية والمعلولية والأول باطل لأن حركة اليد إذا اعتبرت من حيث أنهاحركة اليَد واعتبرت حَركة الخاتم من حيث أنها حركة الخاتم لم يكن بينهما تقدُّم أو تأخر أو معية لأن كل ماهية إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا متقدمة ولا متأخرة ولا مقارنة على ما عرفت في باب الماهية والثاني أيضاً باطل لأن العلية والمعلولية وصفان إضافيان فيكونان معاً في الوجود فيستحيل أن يكون لأحدهما تقدم على الآخر.

وهكذا القول فيما إذا جعل المتقدِّم باعتبار المؤثرية والمتأثرية لإنهما وصفان إضافيان فيكونان معاً وإذا كانت الماهية من حيث هي هي غير متقدمة ولا من حيث أنها علة متقدمة امتنع أن يكون للمجموع تقدم.

فنقول إنا لا نعني بهذا التقدُّم والتأخر إلا احتياج أحدِهما إلى الآخر في الوجود وتوقُّفه عليه إلا أن هذا كالمخالف للمَشْهور لأنهم يُعللون هذا التقدم بهذه الحاجة فيقولون لما احتاجت الخاتم إلى حركةالإصبع وجب أن يكون لحركة الإصبع تقدم على حركة الخاتم وهذا مشعر بكون التقدم والتأخر معلولين للحاجة وأما نحن فقد فسَّرنا التقدم والتأخر بنفس تلك الحاجة فهذا ما عندي في هذا الموضع.

الفصل الثاني عشر في الكلّي والجزئي[1]

الكُلية وصف إضافي عارِض للماهيّات فالكُلى قَدْ يراد به معروض هـذا الوصف وقد يُراد به مجرَّد هذا الـوصف وقد يـراد به مجمـوع الأمرين ومـرادنا هـا هنا نفس هـذا الوصف الإضـافي وكذلـك الجنسية وصف إضـافي عارض لبعض هذه الماهيات فالجِنْس قد يُراد به معروض هـذا الوصف وهـو الحيوان مثـلاً أو غيره.وقـد يراد بـه نفس هذا الـوصف الإضافي وقـد يراد بـه مجمـوع الأمــرين فـالأول يسمى الجنس الـطبيعي والثــاني يسمى الجنس المنــطقي والثـالث يسمى الجِنْس العقلي وكـذا القـول في النـوع والفصــل والخـاصــة والعرض العام.

وإذا عرَفت ذلك فنقـول الكُلِّي الذي هـو المعنى الإضافي جنس تحتـه خمسة أنواع: الجنس والنَّوع والفصل والخاصة والعـرض العام. ولست أعني بهـذه الخمسة معـروضات هـذه الأوصـاف الإضـافيـة ولا المـركَّب منهـا ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية.

ثم إن النوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين الخاصين تحت عام واحد فـإن مجرَّد وصف الجنسيـة لا يصدق على مجرد وصف النوعية وإذا قيل النَّـوع مُنْدَرِج تحت الجنس لم يُعن بـه أن النوعية تحت الجنسية بل إن معروض النوعيـة مندرج تحت معـروض الجنسية وأما مجرد معنى النوعية فليس قسماً داخلاً تحت مجـرد معنى الجنسية بـل هو قسم مباين له مشارك به في جنس واحد وهو الكلية.

---

(١) الكلّي عند ابن سينا «اللفظ المفرد الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيـرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم، كالشمس. وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون. واللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكـون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلـك كقولنا: زيد، المشار إليه..» (النجاة ص ٤٥) انظر أيضاً معيـار العلم ص ٧٣، والتعريفـات ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩، والمبين ـ في المصــطلح الفلـسفي ص ٣١٨ ـ ٣١٩ والمعجم الفلسفـي ـ صليبا ٢/٢٣٨ ـ ٢٣٩.

ثم إن حَمْل الجِنسية على الكُلية حَمْل عارِضٍ على مَعْروض وحمل الكلية على الجنسية حمل متقوم على مقوم فهذه اعتبارات دقيقة لا بد من التنبيه عليها فإن بسبب الجهل بها يقع غلط كثير.

فإن قيل الكُلِّي من حيث هو كُلِّي هل له وجود في الأعيان أم لا؟ فنقول الكلي قد يراد به نَفْس الطبيعة التي تعرض الكلية لها وقد يراد به كون الطبيعة محتملة لأن تعقل عنها صورة مشتركة بين كثيرين وقد يُراد به كَوْن الطبيعة مشتركة بين كثيرين وقد يراد به كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض بل تلك المادة والأعراض لكان ذلك التشخُّص الآخر. فالكُلِّي بالمعنى الأول والثاني والرابع موجود في الأعيان. وأما بالمعنى الثالث فغير موجود لما بينا في باب الوحدة والكثرة من إبطال القول بالمثل.

الفصل الثالث عشر في التام والمكْتفي والناقص وفوق التمام

التام[1] هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلاً له وهو الكامل أيضاً ثم إنه يقال على أمور أربعة.

الأول يقال للعدد أنه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يكون حاصلاً للشيء من العدد قد حَصل له ثم إن الجمهور لا يقُولون للعدَد الذي هو أقل من الثلاثة أنه تام فإن الثلاثة إنما صارت تامة لأن لها مبدأ ووسطاً ونهاية والسبب فيه أنه لا شيء من الأعداد يمكن أن يكون تاماً في عدديته لأن كل عدد فإنه يوجدمن وحدانياتهما ليس فيه بل إنما يكون تاماً في العشرية والتسعية وأما من حيث له مبدأ ومنتهى فإنه يكون ناقصاً من حيث أنه ليس بينهما ما من شأنه أن يكون بينهما وهو الوساطة وقس عليه سائر الأقسام وهي أن يوجد

---

(١) يقول ابن سينا في «النجاة»:
التام هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له وذلك إما في كمال الوجود إما في القوة الفعلية وإما في القوة الانفعالية وإما في الكمية» (ص ٢٥٧).

المبدأ والواسطة ولا يوجد المنتهى أو بالعكس ثم من المحال أن يكون مبدآن في الأعداد ليس أحدهما واسطة بوجه إلا العددين[1] وكذلك القول في المنتهى. وأما الوسائط فقد يجوز أن تكثر إلا أنها تكون جملتها في أنها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكثير حد توقف عليه فإذاً حصول المبدئية والمنتهائية والتوسُّط نهاية التمام وأقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة.

الثاني المقادير يقال لها أنها تامة كما يقال فلان تام القامة إذا كانت تلك أيضاً معدودة لأن المقادير لا تعرف إلا بالتقدير الذي يلزمه التعديد.

الثالث الكيفيات والقوى فيقال لها تامةمثل أن يقال إن كذا تام القوة وتامّ الحسن وتامّ الخير.

الرابع الحُكَماء يُريدون بالتام هو أن يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك أن يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره فإن كان الشيء كذلك ثم إنه يكون مبدأ لكمالات غيره فهو التام الذي فوق التمام لأن منه الوجود الذي له وفضل عنه وجود غيره وليس في الوجود شيء كذلك إلا واجب الوجود فإذاً التام الذي هو فوق التمام واجب الوجود وحده وأما العقول فهي تامة بالتفسير الأول وغير تامة بالتفسير الثاني فإن الممكنات معدومة في حد ذواتها.

وأما الذي دُون التمام فهو قِسمان: أحدهما المكتفي وهو الذي أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفس الناطقة التي للسماوات فإنها أبداً في اكتساب الكمالات ولا تصير كمالاتها بالكلية حاضرة بالفعل كما ستعرف ذلك في موضعه والآخر الناقِص وهو الذي يحتاج إلى آخر يفيده الكمال مثل الأشياء التي في الكون والفساد.

---

(١) في نسخة: إلا بِعدَ دَيْن.

الفصل الرابع عشر في الكل والجميع والفرق بينهما وبين التمام

هذه الألفاظ الثلاث تكاد أن تكون متقاربة الدلالة لكن التمام ليس من شرطه أن يحيط تكثره بالقوة أو بالفعل مثل كون الباري تعالى تاماً وأما التمام والكل في المقدورات والمعدودات فَهُما متَّحدان في الموضوع والفرق أنه بالقياس إلى الكثرة والوحدة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس إلى ما لم يبق خارجاً عنه تام.

الفصل الخامس عشر في الفرق بين الكُلِّ والكُلِّي(١)

وذلكَ من سَبْعة أوجه:

الأول أن الكل من حيث هو كل يكون موجوداً في الخارج وأما الكُلِّي فلا وجود له إلا في الذهن.

والثاني أن الكُلّ يعد بأجزائه والكلي لا يعد بجزئياته.

الثالث الكُلِّي يكون مقوِّماً للجُزْئي والكل يكون متقوماً بالجزء.

الرابع أن طبيعة الكل لا تصير هي الجزء وأما طبيعة الكلِّي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان.

الخامس أن الكُل لا يكُون كُلًّا لكلِّ جُزْء وحده والكلِّي يكون كلياً لكل جزئي وحده لأن الإنسان محمول على الشخص الواحد.

السادس أن الكُلَّ أجزاؤه متناهية والكُلِّي جزئياته غير متناهية.

السابع أن الكل لا بد له من حضور أجزائه معاً والكُلِّي لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعاً.

---

(١) قارن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ٢/٦٦٦ - ٦٧٢ والإشارات والتنبيهات لابن سينا ١/١٩٧ - ١٩٨، والفروق للقرافي الفرق الحادي والعشرون ١/١٣٤ - ١٤٠، نهاية السول للإسنوي ١/٤٢ - ٥٤.

الباب الثاني
في بقية المقولات
وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في الأَيْن[1] وفيه ستة مباحث

البحث الأول عن حقيقته وهو عبارة عن حُصول الشيء في مكانِه. وزعم بعضُهم أنه ليس عبارة عن نِسبة الشيء إلى مكانه بل عن أمرٍ أو هيئة تتم بالنسبة إلى المكان وهذا ضَعيف. أما أولاً فلأن ذلك الأمر والهيئة إما أن تكون أمراً نسبياً وإما أن لا تكون فإن لم تكن أمراً نسبياً فقد بيَّنا في حَصْر عدد المقولات أن الأعراض التي لا تكون نسبية فهي إما كيفيات وإما كميات فيلزم أن يكون الأَيْن إما كماً وإما كيفاً وهو باطل. وأما إن كانت أمراً نسبياً فتلك النسبة ليست إلى شيء آخر بل هي النسبة إلى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب. وأما ثانياً فلأن النسبة إلى المكان بالحصول فيه أمر معلوم فمن ادّعى أمراً آخر فلا بُدَّ وأن يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته.

البحث الثاني في بيان أن الكَوْن في المكان لَيْس هو الكون في الأعيان الذي هو الوُجود وذلك من وَجْهين: الأول أن الوُجود وَصْف مُشْترك في الموجودات كلها كما بيَّنا فلو كان حقيقة الوجود هو الكون في المكان لكانت الموجودات كُلها كائنة في المكان ولما لم يكن كذلك عَلِمنا أن مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الكون في المكان. الثاني قالوا لو كان الكون في المكان هو الوجود لكان الكون في الزمان أيضاً كذلك. فإما أن يكونا شيئاً واحداً أي

---

(١) مقولة من المقولات العشر الأرسطية: وقد عرِّفت بتعاريف:
قال ابن سينا: «الأين هو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في السوق» (النجاة ص ١١٧). إلا أن الغزالي يقول فيه «المراد به نسبة الجوهر إلى المكان الذي هو فيه..» (معيار العلم ص ٣٣٢). ويعرفه الجرجاني بأنه: «حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان» (التعريفات ص ٦٠)، والخوارزمي يقول: «هي نسبة الشيء إلى مكانه» (المصطلح ص ٢١٨) والآمدي: «الأين عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته إلى مكانه» (المرجع نفسه ص ٣٧٥).
والتهانوي: «هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي» أي «أنه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز» (كشاف اصطلاحات الفنون ـ ضمن المعجم الفلسفي ـ صليبا ١/١٨٨).
أنظر أيضاً التقريب لابن حزم ص ١٦٧ ـ ١٧٠ الموسوعة الفلسفية العربية (معهد الإنماء) ص ١٧٢ ـ ١٧٤ والمواقف للإيجي ص ١٦٧ ـ ١٦٨، معجم لالاند ص ٥٦٧ ـ ٥٦٨.

وجوداً واحداً منسوباً تارة إلى الزمان وتارة إلى المكان أو وجودين منسوبين إليهما ولا يجوز أن يكونا وجوداً واحداً لأن كل واحد منهما مقولة فلو جعلناهما وجوداً واحداً بالعدد لكانا مقولة واحدة لا مقولتين اللهم إلا أن يجعل الوجود داخلاً في مفهومهما ويكون لكُل واحد منهما أمر زائد على نفس الوجود وهو المعنى النسبي فيكون الوجود جنساً لهما فيكون هو المقولة دونهما وقد أبطلنا ذلك وإن كانا وجودين فيلزم أن تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة ثم اعترضوا على هذا فقالوا هذا بناء على أن كل واحد من الكونين أعني في المكان وفي الزمان معنى جنسي. فلو كان الوجود داخلاً في حقيقتهما لزم كون الوجود جنساً وهذا غير مسلم فإنهما ليسا بجنسين بل كل واحد منهما نفس الوجود عارضاً له الإضافة إلى ما يضاف إليه فيكون وجود واحد بعينه ينسب تارة إلى المكان وتارة إلى الزمان وهذه النسبة لا تقترن به اقتران الفصول المقوِّمة بطبائع الأجناس بل اقتران العوارض فإذاً الوجود الذي عرضت له النسبة إلى المكان هو الذي عرضت له النسبة إلى الزمان فلا يلزم أن تكون للشيء الواحد وجودات كثيرة وليس تعجبني أمثال هذه المباحث فإن للمتمكن في ذاته وجوداً وله نسبة إلى المكان والمفهوم من وجوده غير المفهوم من كونه في المكان ومن كونه في الزمان. وأما هذا الذي اختلفوا فيه أنه هل هو نفس الوجود في الأعيان أم لا فإن عَنَوا به تلك النسبة فقد بينا المغايرة وإن عنوا به أمراً آخر فمن حقهم أن يفيدوا بالقول الشارح حقيقته ثم يثبتوا أنه زائد على الذات أم لا وأما قبل ذلك فهو خَبْط لا يليق بأهل العلم الخوض فيه.

البحث الثالث في تقسيم الأَيْن وذلك على وجهين: الأول أن الأين منه ما هو أوَّل حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع معه فيه غيره ككون الماء في الكوز. ومنه ما هو ثان غير حقيقي كما يقال فلان في البيت ومعلوم أن جميع البيت لا يكون مشغولاً به بحيث يماس ظاهره جميع الجوانب وأبعد منه الدار بل البلد بل الإقليم بل المعمورة من الأرض بل العالم. الثاني: أن الأين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي كالكون

في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي.

البحث الرابع في إبطال قول من قال إن لِكُلٍّ أَيْن شخصي في مكان حقيقي علة هي صفة قائمة بالمتمكن وذلك باطل لأن تلك الصفة إما أن يمكن حصولها في المتمكن عند ما لا يكون المتمكن في المكان الحقيقي المعين أو لا يمكن فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الحُصول الشخصي في ذلك المكان المعيَّن الحقيقي لما ستعرف أن العلة لا تنفكّ عن معلولها وإن لم يمكن فحينئذ يتوقف حصول تلك الصفة في ذلك المتمكن على حصوله في ذلك المكان المعيَّن فلو توقَّف حصوله في ذلك المكان المعين على حصول تلك الصفة فيه لزم الدَّوْر وهو محال.

البحث الخامس في أن الأَين يَعرض له التضاد لا شَكَّ أن الكَوْن في المكان الذي عند المحيط هو مُقابل الكون في المكان الذِي عند المركز لأنهما أمران وُجوديان لا يجتمعان ويتعاقبان على مَوْضوع واحد وبينهما غاية الخلاف.

البحث السادس في كيفية قبوله الأشد والأنقص(١)

أعلم أن الأَين لا يقبل الأَشد والأنقص في جِنْسيته لأنه يستحيل أن يكون حُصول الجسم في مكانه أشد من حصول جِسم آخر فيه لأن مفهوم الحصول في المكان لا يقبل التفاوت بل أنه يقبل الأَشدّ في طبيعة نوعيته لأن الاثنين اللذين كلاهما فوقان وأحدهما أقرب إلى الحد الفوقاني الذي هو المحيط فهو أشدّ فوقية من الآخر وعند هذا يظهر أن الأَشد والأَنقص لم يتطرَّقا إلى نفس الأَيْن أصلاً بل إلى إضافة عارضة له وهو كونه فوقاً أو سفلاً.

---

(١) في نسخة: الأضعف.

الفصل الثاني في المتى[1]

إنه عبارَة عن كَون الشيء في الزمان أو في طرَفه فإن كثيراً من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يَقع في الأزمنة مع أنه يسأل عنها بمتى ثم إن منا زماناً حقيقياً وهُو الذي يُطابق كون الشيء ولا يفضل عليه ومنه ما هُو زمان غير حقيقي وهو مثل ما ذكرناه في الأين والفرق بين الأمرين أن الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه كثيرون. وأما المكان الحقيقي الواحد فلا يَشترك فيه كثيرون بل كما أن لكل متمكِّن أيناً يخصه فكذلك لكُل حادث متى يخصُّه ولا يكون مشتركاً بينه وبين غيره.

الفصل الثالث في الوَضْع[2]

«هو هيئة تحصل للجسم بسَبب نِسْبة أجزائه بعضها إلى بعض نِسْبة تتخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف» مثل

---

(١) المقولة الرابعة في ترتيب الفارابي للمقولات والسابعة في ترتيب إخوان الصفاء (أنظر الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٧٣).
قال ابن سينا: المتى هو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه مثل كون هذا الأمر أمس (النجاة ص ١١٧).
وقال الغزالي: القول في متى: وهو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده، أو هو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه... والزمان المحدود هو الذي بحسب بعده من الآن، إما في الماضي أو المستقبل... (معيار العلم ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥).
أنظر أيضاً: التقريب لابن حزم ص ١٦٥ ـ ١٦٧، والتعريفات ص ٢٥٧ والحدود الفلسفية للخوارزمي ـ ضمن المصطلح الفلسفي ـ ص ٢١٨، والمبين للآمدي ـ المرجع نفسه ص ٣٧٦.

(٢) قال ابن سينا في «النجاة»: «الوضع هو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان، مثل القيام والقعود وهو في المعنيين غير الوضع المذكور في باب الكم» (ص ١١٧).
أنظر «معيار العلم» ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦، الحدود الفلسفية للخوارزمي (المصطلح ص ٢١٨ ـ ٢١٩، المبين (المصطلح ٣٧٦) و«التعريفات» للجرجاني ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧، و«التقريب» ص ١٧٠ (وسماها: النصبة) و«المعجم الفلسفي» ٢/٥٧٦ وتلخيص المقولات ص ١٣٣ ـ ١٣٤ وتلخيص منطق أرسطو ١/٥٥.

القيامِ والقعود والاستلقاء والانبطاح وقد تكلَّمنا في تحقيق ذلك في باب الشكْل بما لا حاجة إلى إعادته.

واعلم أن لفظ الوَضْع يقال على معان أُخَر أحدها كون الشّيء مشاراً إليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع والوحدة لا تكون ذات وضع. وثانيها كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه أنه أيْن هو مما يتصل به اتصالاً ثانياً وهو الذي ذكرناه في الكَمّ وقد بينا أن الوضع المختص بالكميات منقول من الوضع المختص بالمقولة.

واعلم أن الوضع مما يقع فيه التَّضاد لأن وضع الإنسان ورجْلاه على الأرض ورأسه في الهواء مضادّ لوضعه إذا كان بالعكْس من ذلك ثم إنهما معنَيان وُجوديان متعاقبان على موضوع واحد لا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وهو أيضاً قابل للأشد والأضعف لأن الشيء قد يكون أنكس من غيره وأما الكلام في نحو وجوده فلقائل أن يقول إنه لو كان أمراً وجودياً مع أنه قائم بجملة الأعضاء لزم قيام العرض الواحد بالأمور الكثيرة وجوابه أن لمجموع الأعضاء وحدة باعتبارها قبل هذا العرض والبحث فيه مثل ما ذكرناه في عرَضية العدد بعينه.

الفصل الرابع في المِلْك(١)

وهو عِبارَة عن نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه منتقل بل بانتقاله كالتسلُّح والتقمص والتنعل والتختم. فمنه جزئي كهذا التسلح ومنه كلي

---

(١) ويسميه أرسطو «لَهُ» وقال: يقال على انحاء شتى: وذلك أنها تقال إما على طريق الملكة والحال أو كيفية ما أخرى، وإما على طريق الكم... أو ما يشتمل على البدن. وإما في جزء منه وإما على طريق الجزء، وإما على طريق المِلْك... (منطق أرسطو ١/٧٥ ـ ٧٦) أيضاً تلخيص المقولات لابن رشد ص ١٥٣، وتلخيص منطق أرسطو لابن رشد ١/٧٥.
ويسميه البعض «الجدَة».
وقال ابن سينا: ولست أحصله ويشبه أن يكون: كون الجوهر في جوهر آخر يشمله وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح» (النجاة ص ١١٧) أنظر أيضاً معيار العلم ٣٢٧، التقريب ص ١٧١، التعريفات ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦، الحدود للخوارزمي ص ٢١٩، والمبين ص ٣٧٦.

كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند أهابها ومنه عرضي كحال الإنسان عند قميصه[1].

الفصل الخامس في أن يَفْعل وأن ينفعل[2]

أما أن يفْعل فهو تأثير الشيء في غيره أثراً غير قارّ الذات فحاله ما دام يؤثر هو أن يفعل وذلك مثل التسخين ما دام يسخن والتقطيع ما دام يقطع. وأما أن ينفعل فهو تأثر الشيء من غيره ما دام في التأثر كالتسخّن والتبرد والتقطع وإنما اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال لأن الفعل والانفعال قدْ يقالان للحاصل المستكمل الذي انقطعت الحركة عنه كما إذا قطعت شيئاً وانقطعت حركته فيقال هذا انقطع منه وكذلك يُقال في هذا الثوب احتزاق بعد استقراره وحُصوله وقد يُقالان عندما يقطع ذلك ويحترق هذا وقد يعرض في هاتين المقولتين التضادّ فإن التبيض ضد التسود كما أن البياض ضد السواد ويعرض فيهما الاشتداد والتنقص فإن من الإسْوداد الذي هو السلوك ما هو أقرب إلى الإسوداد الذي هو غاية السلوك من اسوداد آخر ولذلك قد يكون بعضه أسرع وصولاً إلى هذه الغاية من بعضه وهذا الاشتداد

---

(١) في نسخة: بالنسبة إلى قميصه.

(٢) أنظر منطق أرسطو ٦٢/١ وتلخيص المقولات لابن رشد ص ١٣٢ وتلخيص منطق أرسطو ٥٥/١.

ويقول ابن سينا: «والفعل وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه، غير قارّ الذات بل لا يزال يتجدّد ويتصرّم، كالتسخين والتبريد، والانفعال وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة مثل التقطع والتسخن» (النجاة ١١٧). وقال الغزالي: «القول في أن يفعل، ومعناه: نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره، غير باقي الذوات بل لا يزال يتجدد.. والإنفعال: وهو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغيِّر..» (معيار العلم ص ٢٢٧ ـ ٣٢٩).

وقال ابن حزم: «الفعل تأثير يكون من الجرم المختار أو المطبوع في جرم آخر، فإما أن يحيله إلى طبعه فيخلعه عن نوعه ويلبسه نوع نفسه، وإما أن يحيله عن بعض كيفياته، إلى كيفيات أخر، وإما أن يفعل فعلاً مجرداً كالمتحرك والقائم والمتفكر وما أشبه ذلك... والمنفعل هو المتهيء لقبول الفعل الذي ذكرنا كالمحترق والمستحيل بالنار...» (التقريب ١٧١ ـ ١٧٢).

وانظر التعريفات ص ٢١٥ و٢٥٧، والحدود الفلسفية للخوارزمي (ص ٢١٨ من المصطلح الفلسفي: والمبين للآمدي (ص ٣٧٧ من المرجع نفسه).

والتنقص ليس بالقياس إلى السواد بل إلى الاسوداد الذي هو عبارة عن الحركة إلى السواد ولا شك أن السلوك إلى السواد غير السواد فهذا خلاصة ما قالوه في هاتين المقولتين..

وعندي أن تأثير الشيء في الشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر وكذلك تأثر الشيء عن الشيء وهو قابلية الشيء للشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات القابل وذات المقبول فلنُبيِّن ذلك أولاً في التأثير فنقول إن تأثير الشيء في الشيء لو كان أمراً ثبوتياً لكان من جملة الأمور التي لا تكون مستقلة بأنفسها بل لا بد من مؤثِّر آخر لوجودها فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائداً عليه ويفضي إلى التسلسل وهو محال وبتقدير أن لا يكون مُحالاً فالمقصود من البرهان حاصل وذلك لأنا نقول إذا كان بين كل مؤثر وأثر واسطة هي التأثير حتى لو افترضت هناك أمور غير متناهية يكون كل سابق منها علة للتالي فلا يخلو إما أن تكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شيء منها متلاقياً ونعني بالتلاقي أن نفرض مؤثراً وأثَراً[1] لا يتخللهما ثالث فإن كانت متلاقية مثلاً يوجد أمران لا يتوسطهما شيء مع أنه يكون أحدهما مُؤثراً والآخر أثراً فحينئذ لا يكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك الأثر زائداً على ذات المؤثِّر وذات الأثر فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائداً عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث ولا تأثير الثالث في الرابع فلا يكون شيء من تأثيرات المؤثرات زائداً على ذات المؤثر وذات الأثر وأما إن قيل بأنه لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فالمعنى بهذا أنه لا يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرة في ذات شيء فيكون هذا نفياً للمؤثرية فظهر مما قلنا إن المؤثرية لا يجوز أن تكون وصفاً ثبوتياً. وأما القابلية فلو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت إما جوهراً وإما عرضاً فإن كانت جوهراً كانت نسبة المحل إلى الحال شيئاً متبايناً عن المنْتَسبين وإن كانت عرضاً كانت الذات قابلة لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك عرضاً آخر ويلزم منه التسلسل ويعود الكلام المذكور

---

(١) في نسخة: ومتأثراً.

ولأن قـابليـة الشيء للشيء نسبـة للقـابـل إلى المقبـول وانتسـاب الشيء إلى الشيء متأخر عن كلٍ واحد من المنتسبين فلو كانت القابليـة جزءاً مقوماً لشيء وذات كل شيء متأخر عن مقوماته لـزم تأخّـرها عن نفسهـا وذلك محـال فهذا بُرهان قـاطع على أن المؤثـرية والمتـأثريـة لا يجوز أن تكـونا وصفين ثبـوتيين وستعرف في فن العلل والمعلولات أنا لو جعلنا المؤثرية وصفاً ثبوتيـاً يلزم منه نفي واجب الـوجـود تعـالى الله عن ذلـك علواً كبيـراً.

فهـذا آخر الكـلام في المقـولات ثم إن الكـلام في العلل والمعلولات مناسب لمقولة أَنْ يَفْعل والكلام في الحركة مناسـب لمقولة أن ينفعل فلا جـرَم أنا أردنا أن نذكر عقيب الكلام في هذه المقولات هذين الفنين[1].

---

(١) في نسخة: هذين القسمين.

الفن الرابع في العلل والمعلولات

وفيه مقدِّمة وأربعة أقسام وخاتمة أما المقدمة ففي بَيان حقيقة العِلَّة وذكر أقسامها.

وقد سَمعت أن ها هنا.

عِلَّة صُورية وهي جُزْء الشيء الذي يجب عند حصوله الشيء.

وعِلّة ماديّة وهي الجزء الذي لا يجب عند حصوله الشيء بل إمكان حصوله.

وعلة فاعلية وهي التي تكون سبباً لحصُول شيء آخر.

وعلة غائية وهي التي لأجلها الشيء وإذا أردنا أن نحدَّ العلة بحيث يشترِكُ فيه هذه الأربع قُلْنا العلة ما يحتاج إليه الشيء في حقيقته أو وجوده أما الشرائط فهي بالحقيقة أجزاء العلل المادية لأن القابل إنما يكون قابلاً للفعل معها، وأما الآلات والأدوات فهي بالحقيقة أجزاء للعلة الفاعلية إذا كانت فاعليتها لا تتم إلا معها فإن تمت دونها امتنع توسطها والذي ذكره الشيخ في الحُدود[1] أن العلة «هي كل ذات يستلزم منه أن يكون وجود ذات أخرى إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل» فهو بالحقيقة لا يتناول إلا العلة الفاعلية. فإن تكلفنا حتى أُدْخلنا فيه

(١) رسالة الحدود من «المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور الأعسم ص ٢٦٠ وقد سبقت الإشارة إلى التقسيم الرباعي للعلل.

العلة الغائية والصورية فالعلة المادية على كل حال خارجة عنه.

وأما بيان الحصر فنقول ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون جزءاً داخلاً فيه أو لا يكون فإن كان فإما أن يجب عند حصوله حُصول الشَّيء وإما أن لا يجب فالأول هو الصورية لأن صورة الشيء إذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه والثاني هو المادية لأن جزء الشيء إذا وجد عند عدم الشيء فهو لا محالة قابل لتحقق تلك الماهية إما وحده أو مع غيره.

فإن قِيلَ هَبْ أن الصورة المختصة بمادَّة معينة مثل الإنسانية والفرَسية متى حصلت بالفعل حَصل ما هي صُورة له لكن الصُورة التي لا تختص بمادَّة معينة مثل الإستدارة والإنحناء متى وجدت لا يجب بالفعل حُصول شيءٍ مما هي صُورة له مثل صورة السَّيف فإنها إن وجدت في الحجر لم يكن السيف حاصلاً لأجل حصُول تلك الصورة باشتراك الاسم فنقول هَبْ أن حصول نَوع ذلك الشكل لا يُوجِب حُصول نوع السيف لكن حصول تلك الصورة الشَّخصية الموْجودة في السَّيف يوجب حُصول ذلك السيف وحصول تلك الحدَيدة الحاملة لتلك الصورة لا يوجب حُصول ذلك السيف. فاستقام من هذا الوجه قولنا إن الصورة هي الجُزْء الذي يكون وُجوده سببَاً لوجود الشيء ويجب أن يُعلم أن الصُّورة ها هنا أعم من الصورة الجوهرية بل تتناول تلك والأعراض إذا جُعلت أجزاء الحقيقة مثل البياض للأبيض.

وأما ما لا يكون جزءاً من الشيء فإما أن يكون عِلِّيته من حيث وجوده في الذهن أو لا يكون من هذا الاعتبار فالأول هو العلة الغائية والثاني هو العلة الفاعلية ثم إن العلة الفالعية إما أن يكون فعلها حالاً فيها أو لا يكون فالأول مثل الماهيات بالنسبة إلى لوازمها والثاني مثل الباري تعالى للعالم.

فإن قيل قد أخللتم بالجنس والفصل مع أنهما جزء أقوام الماهيات المركبة فنقول لا فرق بينهما وبين المادة والصورة إلا في الاعتبار لأنا لو أخذنا كل واحد منهما مجرداً عن الآخر كانا مادة وصورة وإن أخذناهما لا بشرط شيء كانا جنساً وفصلاً.

القسم الأول
في العلة الفاعلية
وفيه ثمانية عشر فصلا

الفصل الأول في أن الواحد لا يصَدر عنه إلا الواحد

الأدلة المذكورة في إثبات هذا المطلوب أربعة:

أولها أن مفهوم أن كذا صدر عنه (أ) غير مفهوم إن كذا صدر عنه (ب) فالمفهومان المختلفان إما أن يكونا مقومين لتلك العلة وإما أن يكونا لازمين لها وإما أن يكون أحد المفهومين مقوماً لها والآخر لازماً لها فإن كانا مقوِّمين لتِلك العلة كانت مرَكبة فلا تكون العِلّة واحدة من كل وجه وإنْ كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في أن مفهوم أنه صدر عنه أحد اللازمين مغاير لمفهوم أنه صدر عنه اللازم الثاني فإن كان لا ينتهي إلى كثرة في المفهوم لزم أن يكون كل لازم بواسطة لازم آخر، وهذا الكلام مع أنه يلزم عنه إثبات لوازم مترتبة غير متناهية فيه قول بإثبات عِلَل ومعلولات غير متناهية ويلزم عنه نفي اللوازم أصلاً لأن تلك الماهية إما أن تقتضي لما هي هي أن يكون لها لازم أو لا تقتضي فإن اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لها لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف، وإن كانت الماهية لا تقتضي شيئاًمن اللوازم أصلاً فهذا اعتراف بأنه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظَهر أن القول بإثبات اللوازم الغير المتناهية يوجب فساد القول بها.وأما إن جعل أحد المفهومين مقوماً للعلة والآخر لازماً لها فحينئذ لا يكون المفهومان معاً في دَرجة واحدة لأن المقوِّم متقدم واللازم ليس بمتقدِّم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك إلى أن ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحداً،فظهرَ مِنْ هذاأن العِلَّة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من معلول

واحد. وثانيها أن كذا إذا صدر عنه (أ) و (ب) و (أ) ليس (ب) فقد صدر عن كذا من الجهة الواحدة (أ) وما ليس (أ) وذلك تناقُض.

وثالثها أن العلة لا بد وأن تكون ملائمة للمَعْلول فإنا نعقل بين النار والإحراق ضرباً من الملائمة لا توجد تلك الملائمة بين الماء والإحراق وإذا ثبت ذلك فنقول لَو قدَّرنا علة لها معلولان فلا بد وأن تكون بينها وبينهما ملائمة فلا يخلو إما أن تلائمهما بجهة واحدة أو بجهتين ومحال أن تلائمهما بجهة واحدة لأن الملائمة هي المشابهة والشيء الواحد لو شابه شيئين مختلفين لكان ذلك الشيء مساوي الحقيقة لحقيقتين مختلفتين والمساوي للمختلفين مختلف فتكون العلة الأحدية الذات مخالفة لنفسها أو تكون مُركَّبة وكلاهما خُلْف وإنْ كانت العلة تلائم المعلولين بجِهَتين كانت العِلَّة مُركبة في الماهية.

ورابعها أنا إذا عرضنا النار على جسم فسخَّنته ثم إذا عرضنا الماء عليه فبرَّده فحينئذ يحصل اليقين بأن النار مخالفة الماهية للماء فإذا كان اختلاف الآثار يفيد العلم الأولي باختلاف المؤثرات في ماهياتها فكيف لا يَقتضي العلم بتعددها لأن الغيرية أدنى درجات الاختلاف. هذه جملة الأدلة المذكورة.

ونحن نقول أما الاعتراض على الحجة الأولى فنقول إذا عقِلنا أن كذا مؤثِّر في (أ) كان هذا العلم علماً بنسبة المؤثر إلى الأثر والظاهِر أن العلم بنسبة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل واحد من المضافين فإذاً هذا العلم يتعلق بأمور ثلاثة المؤثر والأثر ونسبة أحدهما إلى الآخر. وعلى الجملة فإذا علمنا أن كذا مؤثِّر في (أ) كان المعلوم مجموع تلك العلة مأخوذة مع (أ) وإذا علمنا أن تِلك العلة أثرت في (ب) كان المعلوم مجموع تلك العلة مأخوذة مع (ب) ومعلوم أن المجموع من كذا و(أ) مغاير للمجموع من كذا و(ب) معاً فلم قلتم إنه إذا كان أحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني كان كل ما يؤخذ في أحد المجموعين مغايراً لكل ما يؤخذ في المجموع الثاني ولا بد من البرهان على ذلك فإن ما قالوه يوجب أن يكون المأخوذ في أحد المفهومين الذي هو أحد المجموعين مغايراً للمفهوم الثاني الذي هو المجموع الثاني ولكن لا

يوجب أن يكون المأخوذ في أحد المجموعين مغايراً للمأخوذ في المجموع الثاني.

ومما يبيِّن ذلك ستة أمور: الأول أن المركز نُقطة واحدة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية فإنها لو كانت كذلك كانت تلك الأجزاء إما أن تكون متشابهة الطبائع أو لا تكون فإن كانت لم يكن امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات أو اللوازم بل بالعوارض وعارضها[1] هو كَوْن كل واحد منها نهاية لخَطّ معين وإذا كان الخط بالقوة كان كون النقطة نهاية له أيضاً بالقوة فحينئذ لا يحصل الامتياز بينها فهي واحدة بالعدَد وأيضاً فلأنها إذا كانت متساوية في الماهية ولا اختلاف بينها في الوضع فأي عارض لَحِق أي جزء منها فقد لحق الآخر لتساويها في القبول فلا يكون هناك تمايز أصلاً وإن كانت مختلفة الطبائع وكل واحد منها مبدأ خط معين فنهايات الخطوط حاصلة متميزة بالفعل فهي أيضاً حاصلة بالفعل فيكون في ذلك السطح خطوط غيرَ متناهية بالفعل هذا خلف فإن قال النقطة شيء وهمي لا وجود لها في الخارج فنقول أليس إذا تقاطع الخطان كان تقاطعهما لا محالة على نقطة حاصلة بالفعل وعلى أنه لا تفاوت بين كونها مَوْهومة وبين كونها مَوْجودة في الخارج فيما يرجع إلى غَرضنا لأن مفهوم أحدهما في الوهم نهاية لخط مغاير لنهاية الخط الآخر وبهذا يتسِق البرهان.

الثاني أن الوحدة المعينة إذا أُخذت مع وحدة أخرى وجب حصول صورة الإثنوة لتلك الجملة ثم إذا أخذت الأولى مع وحدة أخرى وجب حصول الإثنوة للجملة الأخرى ولا يلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين.

الثالث أن مفهوم أن كذا سلب عنه الحجر مغاير لمفهوم أن كذا سلب عنه الشجَر وكذلك القول في جميع السلوب الغير المتناهية فاختلاف تلك

(١) في نسخة: عوارضها.

المفهومات إما أن يكون عائداً إلى المسلوب عنه أو إلى السلب فالأول يوجب أن لا يسلب عن الشيء البسيط إلا أمر واحد وان يكون تكثر السلوب موجباً لوقوع التكثر في المسلوب عنه ثم إن البسيط إذا كان لا يسلب عنه إلا أمر واحد كان ما عدا ذلك الأمر حاصلاً له فيكون البسيط ليس له حقيقة واحدة بل كل الحقائق سوى تلك الحقيقة المسلوبة عنه فلا يكون البسيط بسيطاً بل تركيبه أكثر من كل تركيب بل كلّ ما كان الشيء أكثر بساطة كان أكثر تركيباً هذا خلف.

فإن قيل بأن اختلاف المفهوم غير عائد إلى المسلوب عنه بل إما إلى السلب أو إلى المسلوب، فلم لا يجوز أن يقال اختلاف المفهومين عند تأثيره في شيئين غير عائد إلى ذات المؤثر بل إلى إضافته إلى الأثرين أو إلى نفس الأثرين؟ اللهم إلا أن يقولوا إن الشيء الواحد لا يسلب عنه بالذات إلا أثر واحد بل السلوب مترتب بعضها بواسطة البعض فنقول فساد ذلك مما يعرف بضَرورة العقل فإنه ليس سَلْب الحجر عن المثلث بواسطة سلب الشجر ولا بالعكس وكذل القول في سائر السلوب وأيضاً فالسلوب إن كان بعضها بواسطة النعض لزمه علل ومعلولات غير متناهية لا مرَّة واحدة بل مراراً غير متناهية لكون السُّلوب كذلك وأيضاً فحاصل ذلك يرجع إلى أن المقتضى للذات بالذات سَلْب واحد فيكون ما عداه حاصلاً له بالذات ويعود ما قلنا من أن الشيء كلما كان أبسط كان أكثر تركيباً.

الرابع أن المفهوم من كون واجب الوجود معقولاً غير المفهوم من كونه عاقلاً مع أن العالِمية والمعلومية وصفان إضافيان والأوصاف الإضافية ثبوتية والمضافان يوجدان معاً ولا تقدم لأحدهما على الآخر أصلاً وذلك مما لا نزاع للشيخ فيه. ثم إنهم اتفقوا على أن ذلك لا يوجب الكثرة فكذا ها هنا.

الخامس كما أن مفهوم أن كذا فعل (أ) مغاير لمفهوم أنه فعل (ب) فكذلك مفهوم أن كذا قبل (أ) مغاير لمفهوم أنه قبل (ب) فيلزم أن يكون القابل الواحد لا يقبل أكثر من مقبول واحد لكن المادة الأولى قابلة لصور غير متناهية وأعراض غير متناهية فيلزم تركبها من مقومات غير متناهية وإذا لم يلزم هذا لم يلزم ما قالوه.

السادس أن المؤثرية من باب الإضافة وهم قد أجمعوا على أن تكثُّر الإضافات لا يوجب تكثر الذات فكيف جعلوا اختلاف هاتين الإضافتين موجباً لوقوع التكثر في الذات.

فإن قالوا اختلاف الإضافات إنما لا يوجب تكثر الذات إذا كانت مرتبة أعني أن يكون بعضها بواسطة البعض وأما إذا لم تكن على الترتيب السببي والمُسبَّبي فهي توجب وقوع التكثر فنقول الصفات الغير الإضافية إن كان بعضها بواسطة البعض لا تكون موجبة لوقوع التكثُّر في الذات فكان من حقِّكم أن لا تفرقوا بين الإضافات وسائر الصفات في هذا الباب ولمّا فرَّقتم بين البابين علمنا أن ذلك الفرق ليس إلا في أن كثرة الإضافات كيف كانت لا توجب كثرة الذات. فظاهر بيِّن من هذه الوجوه أنه لا يلزم من تغاير المفهومين على ما ذكروه وقوع الكثرة في العلة المأخوذة في ذيْنك المجموعين.

وأما الحجة الثانية فهي سخيفة جداً لأنا إذا قلنا إن كذا صدر عنه (أ) فنقيضه أنه لم يصدر عنه (أ) لا أنه صدر عنه ما ليس (أ) فإن نقيض قولنا واجب أن يكون ليس أنه واجب أن لا يكون كيف وهما قد يكذبان بل نقيضه أنه ليس بواجب أن يكون وكذلك ممكن أن يكون ليس نقيضه أنه ممكن أن لا يكون فإنهما يصدقان معاً بل أنه ليس يمكن أن يكون. فكذلك ها هنا نقيض أنه صدر عنه (أ) ليس هو أنه صدر عنه ما ليس (أ) بل أنه لم يصدر عنه (أ) ومما يقرر ذلك هو أن الجسم إذا قبل الحركة وقبل السواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه.

والشَّيخ قد نص على هذا في الفصل الأول من سابعة قاطيغورياس «الشفاء». وهو الفصل الذي يذكر فيه أقسام المتقابلات فقال وليس قولنا إن في الخمر[1] رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فإن في الأول القولين لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان وأيضاً فلأن النفس إذا أدركت وتحركت والحركة غير الإدراك فقد فعلت الإدراك وما ليس بإدراك ولا

(١) في نسخة: الجسم.

يلزم التناقض ومثل هـذا الكلام في السقـوط أظهر من أن يخفى على ضعفـاء العقول فلا أدري كيف اشتبه على الذين يـدَّعون الكيـاسة والعجب ممن يُفني عمرَه في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عـاصمة لـذهنه عن الغلط ثم إذا جـاء إلى المطلوب الأشـرف أعـرض عن استعمـال تلك الآلـة حتى وقـع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان.

وأمـا الحجة الثـالثة فهي ضعيفـة جـداً لأن المـلائمـة هي الممـاثلة فلو اعتبرنا المماثلة في العلة فلا يخلو إما أن تعتبر المماثلة بينهما من كل الوجـوه أو من بعض الوجوه. والأول باطل لأنه لا يكون حينئـذ أحدهمـا بالعِليَّـة أوْلى من الآخر ولأن ذلك يبطل الإثنينية والثـاني أيضاً بـاطل لأن واجب الـوجود إذا كان مشابهاً لمعلوله من وجه دون وجه لزم وقوع الكثرة في ذاته.

فإن قيل إنما تلزم الكثرة إذا كان اختلافهمـا بمعنى ثُبوتي وليس كـذلك بـل إنما يختلفـان بأمـر سَلْبي وهو أن يكـون للمعلول وصفٌ ليس للعلة ذلـك الوصف فنقول ذلك الوصف الزائد إن كان معلول تلك العلة فقد صدر عنه ما يلائمه وأيضاً إذا كان هو صادراً عن العلة وصدر عنها ما يلائمها فقد صدر عن العلة الـواحـدة معلولان وإن لم يكن ذلـك صـادراً عنهـا كـانت العلة ممـاثلة للمعلول مطلقاً وقد أبطلناه.

وأيضـاً فلْنفرض أن واجب الـوجود مشـابه لمعلولـه من وجـه دون وجـه فنقول الوجه الذي لا يشابه المعلول هـل له مـدخل في العِلِّيـة أم لا؟ فإن كان فقد صدر عن الشيء ما لا يلائمه وإن لم يكن فعلة المعلول هي الوجـه الذي يشابهه مطلقاً وقد أبطلناه.

وأيضاً وإن سلَّمنا أنه لا بد من المـلائمة لكنـا إذا جوزنـا للعلة معلولين مختلفين قلنا إن المعلولين مع اختـلافهما قـد تساويـا من بعض الوجـوه وتلك العلة تـلائمهما من ذلـك الوجـه وعلى هذا التقـدير لا يمتنـع أن يكون الشيء الواحد ملائماً لشيئين مختلفين من وجه واحد.

وأما الحجة الـرابعة فهي ركيكـة جداً فـإنا إذا عـرَضنا النـار على جسْم فسخَّنتـه، ثم عرضنـا الماء عليـه فبَرَّده فـإنا نحكم بـاختلاف المـاء والنار في طبيعتهمـا لا لاختلاف الآثـار بل لتخلُّف الآثـار. فإنـا لمـا رأينـا أن المـاء لم

يسخن ولم يقارنه التسخن فعلمنا أن طبيعته مخالفة لطبيعة النار أذ لو كانت مساوية لها لامتنع تخلف الأثر عنها حتى إنا لو رأينا شيئاً واحداً ووجدناه مقارناً لأفعال كثيرة ووجدناها غير متخلفة عنه فحينئذ لا يمكننا أن نستدل باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات بل هو بعينه محل النزاع فظهر ضعف هذه الأدلة.

وإذا تكلمنا عليها فلنصرح بالحق الذي يجب أن لا نستحيي منه وهو أنه لا مانع من أن تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة لما ذكرنا من كون النقطة الأحدية الذات نهاية للخطوط الكثيرة والوحدة المعينة مبدأ للإثنوات الكثيرة وكون الباري تعالى مبدأ للعاقلية والمعقولية معاً. وأيضاً فأنواع العدد وأنواع الألوان غير متناهية وواجب الوجود يعقل كلها فإما أن يعقلها مترتبة وذلك باطل لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنه يلزم منه حصول علل ومعلولات غير متناهية.

وأما ثانياً فلأنا نعلم بالضرورة أن العلم بلون معين لا يكون عِلَّة للعلم بلون آخر وكذلك العلم بالإثنين لا يوجب العلم بالثلاثة فإذاً تلك الصور العقلية غير مترتبة وهي من لوازم ذات واجب الوجود والعقول المفارقة فيكون للشيء الواحد لوازم كثيرة غير مترتبة.

وأما ثالثاً فلأن العلم المتعلق بالإضافة لا بدَّ وأن يكون متعلقاً بكِلا المضافين ثم ليس تعلقه بأحد المضافين سبباً لتعلقه بالمضاف الآخر فإذاً يكون تعلُّق العِلْم بهما دفعة واحدة من غير ترتيب ولو تأمَّلت أصول الحكمة وجدت كثيراً من هذه الأمثلة ومع ذلك فالاعتماد على ما سيأتي من أنه لا يمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الاعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشيء الواحد فهذا ما عندي في هذا الباب.

الفصل الثاني في أن المعلول الواحد هل يستند إلى عِلَل كثيرة أم لا؟

فنقول أما المعلول الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده إلى علل كثيرة لأن كل واحدة منها إن كانت مستقلَّة بالتأثير كان المعلول معها واجب

الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منها ممتنع الحاجة إلى الأخرى. فهو إذاً ممتنع الحاجة إليها وواجب الحاجة إليها هذا خلف. وإن لم يكن للواحدة منها استقلال كان المؤثر هو المجموع فتكون العلة واحدة والكثرة واقعة في أجزاء العِلَّة لا في العلة[1].

وأما الواحد النَّوعي فالصحيح جواز استناده إلى علل كثيرة وكيف لا أقول كذلك وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها فإن الجنس إنما يتقوَّم في الوجود بسبب اقتران الفَصْل به وأيضاً فإن المختلفات قد تتشارك في لازم واحد وكيف لا والاختلاف حكم مشترك بين المختلفات فهو لازم لها واللوازم معلولات.

وأما ما يقال من أن العلل المختلفة لا بد من اشتراكها في وَصْف عام يكون ذلك جهة استناد ذلك المعلول إليها مثل أن الأجسام المتحركة طبعاً إلى الأسفل وإن اختلفت في طبائعها ولكنها متشاركة في الثِّقَل الذي هو جهة استناد ذلك الهوى إليها فهو كلام باطل ومما يوضحه أن تلك الجهة المشتركة لازمة لتلك الماهيات المختلفة لا لأجل اشتراكها في وصف آخر وإلا لزم التسلسل وذلك هو غير المطلوب.

فإن قيل المعلول إما أن يحتاج إلى العلة المعينة لماهيته أو لا يحتاج فإن لم يحتج كان غنيّاً[2] عنها لذاته والغِني في ذاته غني عن الغير فاستحال أن يعرض له ما يحوجه إلى ذلك الغير فإذاً ذلك المعلول غني مطلقاً عن تلك العلة هذا خلف وإن كان محتاجاً إلى تلك العلة لذاته استحال استناده إلى غيرها.

فنقول المعلول يحتاج إلى عِلَّةٍ ما ثُم إن استناده إلى تلك العلة بعينها ليس لأمر عائد إلى المعلول بل لأن ذات تلك العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيُّن العلة من جانبها، فزال الشك.

---

(١) في نسخة: العِلَل.
(٢) في الأصل: غيناً. ولا يصح.

الفصل الثالث في إبطال الدَّوْر[1] في العلل

الدَّوْر هو أن يحتاج الأول إلى الثاني والثاني إلى الأول إما بواسطة أو بغير واسطة وهو باطل لأنه لا يخلو إما أن تكون علة وجود كل واحد منهما هي وجود الأخرى أو عِلَّة وجود الأولى هي وجود الثانية وعِلَّة وجود الثانية ليس هي وجود الأولى بل جهة أخرى بينهما والأول باطل لأنه يلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما متقدماً على وجود صاحبتها. ثم إذا كانت الأولى متأخرة عن الثانية والثانية تتأخر عن الأولى إما بواسطة أو بغير واسطة كانت الأولى متأخرة عن المتأخر عن نفسها والمتأخر عن المتأخِّر متأخر. فإذاً الأولى متأخرة عن نفسها أي محتاجة إلى نفسها لكن التأخر والحاجة أمران إضافيان إنما يعقل تحققهما بين أمرين. فأما الأمر الواحد بالاعتبار الواحد فيمتنع أن يكون متأخراً عن نفسه وأما إن كان وجود أحدهما متوقفاً على وُجود الآخر ووجود الآخر غير متوقف على وجود الأول فذلك الآخر يكون موجوداً سواء وُجد ذلك الأول أو لم يوجد فيكون في وجوده غنياً عنه فلا تكون إليها حاجة في وجوده أصلاً فبطل الدَّور على كل حال.

الفصل الرابع في إبطال التسلسل في العِلَل[2] وعليه ثلاثة براهين

الأول إنا سنبين بعد ذلك أن العلة المؤثرة في وجود الشيء لا بد وأن تكون موجودة حال وجود الشيء فلو امتدت الأسباب والمسببات إلى غير النهاية كانت بأسرها حاصِلة دفعة واحدة وموجودة معاً فكل تلك الممكنات

---

(١) أنظر: التعريفات للجرجاني ص ١٤٠، الكليات لأبي البقاء ٢/٣٣٤ ـ ٣٣٦، المبين للآمدي (ص ٣٣٢ من المصطلح الفلسفي..)، المعجم الفلسفي ـ صليبا ١/٥٦٦ ـ ٥٦٧، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٢٥.
وانظر في بطلان الدور: المطالب العالية للرازي نفسه ـ وقد طبعته مؤخراً دار الكتاب العربي ـ بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا. الجزء الأول ص ١٣٦ ـ ١٤٠، والمواقف للإيجي ص ٨٩.

(٢) أنظر في التسلسل وبطلانه «المطالب العالية» للرازي ١/١٤١ ـ ١٥٧ والمواقف ص ٨٩ ـ ٩٠، والتعريفات للجرجاني ص ٨٠، والكليات لأبي البقاء ٢/٧٠.

ومجمـوعها إمـا أن يكون ممكنـاً أو واجباً ومحـال أن يكون واجبـاً لأن حصول ذلـك المجمـوع متـوقف على حُصـول الأجـزاء التي كـل واحـد منهـا ممكن والمحتـاج إلى الممكن والمتوقف عليـه أولى بالإمكـان فـإذاً ذلـك المجمـوع مُمكن لا من حيث أن حكم الجملة حكم الأحـاد بـل من حيث أن الجمـلة متوقفة على تلك الأحاد الممكنـة، والمتوقف على المُمْكن مُمْكن وإذا كـانت الجملة ممكنة فلها سبب وذلـك السبب إما أن يكـون نفس ذلك المجمـوع أو شيئاً داخلاً فيه أو شيئاً خارجاً عنه والأول باطل لأن الشيء لا يكون عِلَّة لنفسه باعتبار واحد وأما إن كان داخلاً فيه فلا يخلو إما أن يكون واحداً معيَّناً أو غيـر معين ومحـال أن لا يكـون معينـاً فـإن الـواحـد من آحـاد الجملة لا يكفي في حصول الجملة وأما الواحد المعين فهو أيضاً باطل لأن علة الجملة لا بـد وأن تكون علة لآحاد الجملة وإلا أمكن أن تحصل الجملة عند حُصـول علتها مـع عَـدَم حُصول آحـادها وذلـك محال وإذا كـانت علة الجملة علة لأحـادهـا فلو كانت علة الجملة واحدة من آحادها لزم المحال من ثلاثة أوجه.

أمّا أولاً فلأنه يكون ذلك الواحد علة لنفسه وهو محال.

وأما ثانياً فلأن ذلك الواحد إما أن تكون له علة أو لا تكـون له علة فـإن لم تكن له علة فقد انقطعت الحاجة عنده فهو واجب لذاته[1] وإن كانت له علة فإما أن يكون هو علة لعلته وهو الـدَّوْر أو لا يكون فـلا يكون علة للجملة لمـا ثبت أن علة الجملة علة لآحاد الجملة.

وأما ثالثاً فلأنـه لا واحد من الجملة الغيـر المتناهيـة إلا وعلته أقـدم منه فإذاً لا واحد في الجملة الغير المتناهية هو العلة المـطلقة لتلك الجملة فـظهر أن علة الجملة يجب أن تكون خارجة عنها.

فنقول تلك العلة الخارجية إما أن تكون ممكنة أو لا تكون والأول باطل لأن ما كان من قبيل الممكنات فقـد صار منـدرجاً تحت تِلك الجملة فلو كـان المقتضى للجملة ممكناً لكانت الجملة معلولة لشيء من آحادهاوذلك محال، فإذاً علة الممكنات يجب أن تكون خارجة عن كل الممكنات، فهي إذاً واجبة

(١) في نسخة: فهو واجب الوجود.

لـذاتها ولأن كـل ما ينتهي إلى طـرف ينقطع عنـده فهو متنـاه، فـإذاً الأسباب والمسبَّبات متناهية والكل مُنْتهٍ إلى واجب الوجود.

وحاصل الشكوك المذكورة على هذا البرهان ما أقوله وذلك أربعة.

الأول أنكم قلتم لو تسلسلت العلل لكانت تلك الجملة ممكنـة الوجـود فجعلتمَ لهـا كُلاً وجملة ومجمـوعاً وذلـك كلُّه من صفات المتنـاهي فإن مـا لا نهاية له لا يكون له كل ومجموع فكأنكم صادَرتم على المطلوب الأول.

الثاني إذا جوَّزتم حركات غير متناهية فلم لا تُجوِّزون عللاً غير متناهية؟.

الثـالث إذا جوَّزتم أن يكـون لكل واحـد من النفـوس البشـريـة أول ولا يكون لمجموعهـا أول فلم لا تجوزون أن تكـون كل واحـدة من العلل مستنداً إلى الغير فلا يكون للجملة استناد إلى الغير؟.

الرابع أن الحوادث المحسوسة إما أن تستدعي أسباباً أولا تستدعي فـإن لم تستدع أسباباً فالممكن غني عن السبب وإن استدعت فسببها إمـا أن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان حادثاً فإما أن يكون مقارناً لتلك الحوادث أو سابقاً عليها فإن كان مقارناً لها فالكلام فيها كالكلام في الأول فيفضي إلى التسلسل وهو يبطل مقصودكم. وإن كان سابقاً عليها لزم أن تكـون العلة سابقـة على المعلول في الزمان وذلك محال. وعلى أنه لو جاز ذلك فليستنِد كل ممكن إلى ممكن آخر سابق عليه حتى يتسلسل والتسلسل على هذا الوجه جائز فإنـه لا استحالـة في أن يكـون قَبْـل كـل حادث حـادث لا إلى نهايـة وذلك يبـطل القول بـاحتياج الممكنات إلى سبب واجب الوجود.

فلئِن زعم بعض أصحاب المذاهب أن هذا الكلام إنما يتوجَّـه على من جوز حدوث حوادث لا أول لها وأنا لا أجوز ذلك بل أنكره قيلَ لَهُ إمكان حدوث الحـوادث في هذا اليـوم مَسبـوق بـالإمكـان في الأمس ولا يختلف الغـرَض ها هنا بين أن يكون الإمكان أمراً وجودياً أو عدمياً فنقول لا يخلو إمـا أن يكون هذا الإمكان ممتداً لا إلى بداية أو إلى بدايـة فإن كـان لا إلى بدايـة فقد جـاز حدوث حوادث لا أول لها فيبطل امتناعه من ذلـك الوجـه وإن كان لهـا بدايـة

فإذاً قبل تلك البداية كان الامتناع الذاتي حاصلاً ثم انقلب إلى الإمكان فذلك الإمكان المتجدِّد إن لم يستدع سبباً، فالمتجدِّد غنيّ عن السبب فبطُل مقصودكم. وإن كان له سبب وكل ما له سبب فهو في ذاته ممكن وإمكانه سابق على تأثير المؤثر فيه وتأثير المؤثّر في إعطاء الإمكان مَسْبوق بالإمكان فقبل أول وقت الإمكان إمكان فلا يكون للإمكان بداية وقد فرض كذلك هذا خلف فثبت أنه لا يمكن الامتناع من إثبات أمور لا بداية لها.

وأما إن قيل بأن أسباب هذه الحودات شيء قديم فذلك القديم لا يخلو إما أن يتوقف فيضان هذه الحوادث عنه على شرط أولا يتوقف فإن لم يتوقف لزم من قدمه ودوامه دوام هذه الحوادث وإلا فقد وقع الممكن المتجدِّد لا عن سبب هذا خلف. فإذاً يلزم أن لا يكون الحادث حادثاً هذا خلف. وأما أن يتوقف على شَرْط فذلك الشرط لا يخلو إما أن يكون قديماً أوْلا يكون فإن كان قديماً لزم من قدم الشرط وقدم العلة قدم المعلول فيعود المحال المذكور وان كان حادثاً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً مع وجود المعلول الحادث أو يكون سابقاً عليه، فإن كان مقارناً لحدوث المعلول كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأول فيُفْضى إلى احتياج كل حادث إلى حادث آخر مقارن له، ويلزم منه علل ومعلولات لا نهاية لها. فإن كانت تلك الشرائط سابقة على المشروطات فالعلة المؤثرة ما كانت مؤثرة في تلك المشروطات عند وجود تلك الشرائط ثم صارت مؤثرة فيها عند عدم تلك الشرائط فتلك المؤثرية حكم متجدِّد فإما أن يكون لها سبب أو لا يكون. فإن لم يكن لها سبب كان الممكن المتجدِّد غنياً عن السبب وهو يبطل المقصود وإن كان لها سبب فإما أن يكون هو ذاته أو غيره والأول يوجب دوام ثبوت تلك المؤثرية لدوام الذات ويلزم من دوام تلك المؤثرية دوام الأثر فيكون الحادث قديماً هذا خلف. وإن كان زائداً على ذاته فإما أن يكون مقارناً لتجدُّد تلك المؤثرية أو سابقاً عليها فإن كان مقارناً فإما أن يكون وجودياً أو عدمياً فإن كان وجودياً فإما أن يكون هو ذلك الأثر الحاصل عنه أو عن غيره والأول باطل لاستحالة الدور والثاني أيضاً باطلٍ لأن الكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الأول وذلك يوجب عللاً ومعلولات لا نهاية لها وإن كان عدمياً فقد استند الممكن

الوجودي إلى أمر عدمي وإذا جاز ذلك فليجُز أيضاً في كل الممكنات ويلزم منه نَفي حاجتها إلى الواجب. وأما إن كان السبب في حصول تلك المؤثِّرية أمراً سابقاً عليها فإذا جاز استناد الأمر المتجدد إلى السبب السابق جاز ذلك في كل الممكنات ويلزم منه تجويز استناد كل حادث إلى آخر سابق عليه ويلزم منه نفي حاجتها إلى الواجب

فالجواب عن الأول أن نقول إن مدار هذا البرهان على أن العلة المؤثرة يجب مقارنتها للمعلول فلو تسلسلت العلل كانت حاصلة بأسرها دفعة واحدة ونحن نسمي ذلك الحاصل بأسره كُلاً ومجموعاً وجُمْلةً. ولا شك أنه يمكن الحكم عليه بالإمكان والاحتياج إلى السبب فبعد ذلك النزاع في إطلاق لفظ الكل والمجموع والجملة عليه نزاع في مجرد عبارة لا تمنع من المقصود. وكيف لا نقول ذلك ونحن إذا قلنا إنها غير متناهية فالمحكوم عليه باللانهاية ليس هو آحاد تلك الجملة فإن كل واحد منها شيء واحد لا أشياء غير متناهية بل المحكوم عليه باللانهاية هو الكل من حيث أنه كل فلولا أن الكلية ها هنا معقولة متصورة لاستحال أن يعقل حمل اللانهاية عليها.

وعلى هذا التحقيق يخرج الجواب عن الشك الثاني فإن الموجود من الحوادث الماضية أبداً شيء واحد لا غير وإذا لم يكن لمجموعها وجود استحال الحكم عليه بأنه كل وجملة لما ثبت من أن ما لا يكون ثابتاً استحال حمل المحمولات الثبوتية عليه. وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب اللانهاية. وأيضاً فلأنا برهَنا على أن كل جملة كل واحد منها ممكن فهي أيضاً ممكنة فعليهم أن يثبتوا أيضاً أن كل جملة إذا كان لكل واحد منها بداية كان للجملة أيضاً بداية ولا يمكنهم ذلك كيف والإمكان الثابت في كل يوم له بداية وليس لكل الإمكانات بداية.

وأما الشك الثالث فحلُّه أنا ما ادعينا أن حكم الجملة مُساوٍ لحكم الآحاد في كل المواضع بل قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على الدليل كيف وكل واحد من الجملة ليس هو الجملة والجملة موصوفة بأنها جملة وكل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة إلى غير ذلك من الصور

التي يكثر تعدادها. وأما نحن فقد أقمنا البرهان على أن الجملة متى كان كل واحد من آحادها ممكناً كانت هي أيضاً ممكنة لأجل أن الجملة يمتنع حصولها إلا عند حصول تلك الآحاد وإلا لكانت الجملة غَنِيَّة عن الآحاد فحينئذ أمكن حصولها عند عدم تلك الآحاد فلا تكون الجملة جملة لتلك الآحاد فلا تكون الجملة جملة هذا خلف. وإذا كانت الجملة متوقفة على الآحاد فهي ممكنة إذ لا معنى للمكن إلا ما لا يحصل ثبوته ولا ـ لاثبوته إلا عند اعتبار حال الغير فعرفنا بهذه الطريقة أن تلك الجملة تكون ممكنة فإن أنتم قدِرتم على أن تقيموا برهاناً على أن كل ما كان واحد منه له أول يجب أن يكون لكله أول فحينئذ تصح المعارضة وكنتم قد فعلتم ما يبطل أصل كلامنا وأما قبل أن تفعلوا ذلك وهيهات لم يكن نقضكم بمتوجه ولا اعتراضكم بمقبول

وأما الشك الرابع وهو أصعب الشكوك فالجواب عنه أن نقول هذه الحوادث مستندة عند الحكماء إلى عِلَّة قديمة ويتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث أمور يكون كل متقدم منها مقرباً لتلك العلة المؤثرة إلى المتأخر وذلك ينتظم بالحركة السَّرمدية كما سيأتي في باب الحركة. وأما قولكم حدوث عِلِّية تلك العلة القديمة يستدعي سبباً حادثاً. فنقول قد بيَّنا فيما مضى أن المؤثرية ليست من الأمور الوجودية في الأعيان فلا تستدعي علة وجودية وقد ذكرنا في فصل مقولة «أن يَفْعل» وأن يَنْفعل أنه يلزم من القول بكونهما وصفين وجوديين نفي واجب الوجود وذلك قد ظهر في هذا الموضع لأنه ليس لهذا الشك مدفع إلا القول بأن المؤثرية ليست وصفاً ثبوتياً فلو لم نقل بذلك لم نقدر على حل الشك ويلزم منه الباطل المذكور

وإذا ثبت ذلك فنقول العِلَّة عند حصول الحادث المتقدم إنما كان لا يفيض عنها الحادث المتأخر لأن الحادث المتقدم كان مانعاً من فيضان الحادث المتأخر فلما زال الحادث المتقدم فاض عن العلة وجود الحادث المتأخر من غير أن يعرض في ذات العلة تغير حال أصلاً. فهذا ما نقوله في

هذا الموضع وبعد تحت ذلك أبحاث عميقة نسأل الله تعالى التوفيق لبلوغ الغاية فيها.

البُرهان الثاني على إبطال التَّسَلْسُل أنا إذا فرضنا شيئاً له علة ولعلته علة أخرى فقد حصل لنا ثلاثة أشياء: الأول المعلول الآخر وخاصيته أنه معلول وليس بعلة. والثاني المتوسط وخاصيته أنه علة لما تحته معلول لما فوقه. والثالث الطرف الأخير وخاصيته أنه علة لما تحته وليس معلولاً لشيء آخر فوقه. فلو قدَّرنا ذهاب العلل والمعلولات إلى غير النهاية كان كلها في حكم المرتبة الثانية وهو خاصية الوسط المحمول أعني أن يكون علة لما تحته معلولاً لما فوقه فأما أن يستند الكل إلى شيء ليس له حكم الوسط فذلك الشيء علة للكل وليس معلولاً لغيره وهو المطلوب وإن لم تكن كذلك لم تكن المرتبة الثانية التي هي الواسطة محتاجة إلى المرتبة الثالثة التي هي الطرف. وعلى هذا لا يجب استناد الثاني إلى شيء ثالث ويكون الثاني غنياً بذاته عن غيره فيكون الثاني واجب الوجود. فظهر أنه لا بد من إثبات واجب الوجود على كل حال

البرهان الثالث أن علل العلة العاشرة للشيء أقل من علل ذلك الشيء بتلك العاشرة فإذا أخذنا الشيء مع علله الغير المتناهية جملة وأخذنا العلة العاشرة من علله مع عللها جملة أخرى على حدة وطبَّقنا بين النهايتين فلا يخلو إما أن يوجد في الجملة الناقصة من الآحاد مثل ما في الجملة الزائدة بمثل تلك النسبة وإما أن لا يوجد والأول باطل لأنه يوجب أن تكون الجملة المأخوذة مع غيرها كهي لا مع غيرها وذلك محال. والثاني يوجب تناهي أعدادها وهو المطلوب. وأما الفرق بين ذلك وبين الحركات الفلكية والنفوس المفارقة فقد عرفته في باب تناهي الأجسام.

الفصل الخامس في وُجوب حُصول العلة عند حصول المعلول

المعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم فلما ترجَّح أحدُ طرفيه على الآخر احتاج إلى المرجح ولا بد وأن يكون ذلك المرجِّح حاصلاً حال

حصول ذلك الترجيح وإلا لكان الترجيح غنياً عنه ثم المرجح لما امتنع أن يكون عدَمياً وجب أن يكون ثبوتياً فإذاً لا بد من حصول المرجِّح حال حصول الترجيح وذلك هو المطلوب.

الفصل السادس في وجوب حُصول المعلول عِنْد حصول العلة

قيل كون الباري تعالى مؤثراً في وجود غيره إما أن يكون لذاته المخصوصة أو لأمرٍ لازم لها أو لأمر غير لازم لها فإن كان كونه مؤثراً لذاته المخصوصة أو لوازمها وجب أن يكون دائماً مؤثراً لأن ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقق فصدور الأثر عنه إما أن يكون ممكناً أو واجباً فإن كان ممكناً استدعى سبباً لأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح فحينئذ لا يصير المؤثر مؤثراً إلا مع ذلك المرجح وقد فرضنا أن مؤثريته غير متوقفة على شيء آخر هذا خلف. ثم إن الكلام في صدور الأثر عن المؤثر بعد انضمام ذلك المرجح إليه باق فإن كان أيضاً بالإمكان لزم افتقاره إلى مرجِّح آخر ويتسلسل فثبت أنه متى وُجد المؤثِّر مستجمعاً لجميع الأمور التي باعتبارها كان مؤثراً وجَب دوام تلك الآثار عنه بدوامه وأما إن كانت فاعليته لا لذاتِه المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمرٍ مُنْفصل. وذلك الأمر المنفصل إن كان حادثاً فالكلام فيه كالكلام في الأول ولا يتسلسل بل لا بُدَّ وأن ينتهي إلى واجب الوجود فيعود الكلام إلى أنه يلزم لدوامه دوام العلة وذلك لا يختلف بأن تسمي ذلك الحادث وقتاً أو مصلحة أو داعياً أو إرادةً أو أي شيء تريد.

فإن قيل الباري تعالى فاعل مختار(١) ويجوز أن يكون مختاراً باختيار قديم لأحداث شيء معين في وقت معين دون سائر الأوقات فنقول لهم وهل كان يمكنه أن يختار العالم في غير ذلك الوقت أو ما كان يمكنه؟ فإن لم يمكنه ذلك فهو موجب لا مختار. وأيضاً فإن اختيار إيقاع ذلك الفعل يبطل عند

(١) تعرض الغزالي لهذه المسألة في «تهافت الفلاسفة» (ص ٨٩ من نسخة بويج و ١٠٠ من نسخة دنيا).

وقوعه فذلك الاختيار لا يكون واجباً لذاته ولا يكون أيضاً من لوازم ذاته فلا بد وأن يكون وجوبه لِعلة أخرى غير ذاته وذلك محال لأن ما عَدَا ذاتـه يستند إلى اختياره فلا يجوز أن يكون اختياره مستنداً إلى ما عدا ذاتـه وإن كان يمكنـه أن يختـار إيقاع العـالم في غير الـوقت الذي اختـار إيقاعـه فيه لم يتـرجـح أحـد الاختيارين على الآخر إلا لمرجِّح وذلك المرجِّح إن كان اختياراً آخر تسلسل الاختيارات أو تنتهي إلى ذاته وذلك عَوْد إلى ما قلناه وعند ذلك تحـزَّب الناس فِرَقاً وذكروا من الأجوبة طُرقاً.

فمنهم من قال يجوز أن يختار المختار أحد الأمرين دُون الثـاني لا لأمر مرِّجح كما أن الهارب من السبع إذا عنَّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما دون الآخر لا المرجح.

ومنهم من قال كَوْن الإرادة صفة مرجِّحة صفة نفسية لها والصفة النفسية لا تعلَّل كما لا يعلل كون العلم علماً والقدرة قدرةَ.

ومنهم من قـال إن الله تعـالى عـالم بجميـع المعلومـات فيعلم أي المعلومات ستقع وأيها لا تقع وما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقـوع لأنه لـو لم يقع لانقلـب علمـه جهلاً وإذا كـان هو متعينـاً[1] للوقـوع وغيـره ممتنـع الوقوع لا جرَم يريد ما يعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأن إرادة المحال مُحال.

ومنهم من قال إن أفعال الله تعالى غير خـالية عن المصـالح وإن كُنـا لا نَعلم تلك المصالح فتخصيص البـاري تعالى إيجـاد العالم بـوقت معيَّن لأجل أنه تعالى عالم بأن حصـول العالم في ذلـك الوقت يتضمَّن مصلحـة ولو وقـع العالم في غير ذلك الوقت لما حصلت تلك المصلحة.

ومنهم من قال عدَم صـدور الفعل عنه في الأزل[2] ليس لأمر يرجع إلى الفاعل بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث أن الفعل ماله أول والأزل ما لا أول

(١) في الأصل «متعنياً» ولا يصح.
(٢) في نسخة: في الأوّل.

له والجمع بين الأولية وعدم الأولية متناقض فلهذا المعنى لم يوجد.

ثم إنهم عارَضوا هذا الكلام من خمسة أوجه:

الأول أن الفلك جسم متشابه الأجزاء ثم تعينت فيه نقطتان للقطبية مع أنه كان جائزاً في العقل أن يكون القطبان غيرهما وكذلك تعينت فيه دائرة لأن تكون منطقة دون سائر الدوائر وتعيَّن خط لأن يكون محوراً دون سائر الخطوط.

الثاني أن لِكُل فَلك حركة مخصوصة إلى جهة معيَّنة ويجوز في العقل وُقوع تلك الحركة في غير تلك الجهة. وكذلك لكل حركة حد معيَّن من السرعة والبطء مع أنه كان يجوز في العقل أن يكون أسرعَ منها أو أبطأ لا لعلة.

الثالث أن اختصاص العالم بمقدار معين دُون ما هو أعظم منه أو أصغر مع أن حكم العقل بالبداهة على كلها بالجواز ببعض تلك الجهة.

الرابع جرم الفلك متشابه الأجزاء وكل كوكب اختص بموضع معين من الفلك فالعقل يجوز حصوله في مكان الكَوْكب الآخر فإن مكان الكَوْكب الآخر مساوٍ له وإلا لكان الفَلك غير متشابه الأجزاء فاختصاصه بذلك الموضع من الجائزات ولا عِلَّة له.

الخامس هَبْ أن العالم قديم الذات إلا أنه ليس قديم الصفات فإن التبدُّلات والتغيُّرات ظاهرة وذلك لأجل حُدوث صفات وزوال صفات أخرى فبأيِّ طريق أسندتم هذه الحوادث إلى الباري؟ فنحن نسند أصل العالم إلى الله تعالى مع أنه يكون محدثاً فلم يبق قديماً وهذا خلاف المفروض هذا مجموع ما حصَّلناه مما يمكن أن يذكر من جانب المعترضين.

وأجابت الفلاسفة فقالوا أما قوله: لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجِّح؟ فجوابه من وجهين: الأول أن الطريق إلى إثبات واجب الوجود هو أن الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات الصالح. الثاني ما سبق من بيان احتياج الممكن إلى السبب، مع أنه

معلوم بـالبداهـة ومن أنكره فقـد فارق مُقتضى عقله لسـاناً ويعـود إليه ضميـراً وأما ما أوردَه من الصور فما لم يوجد ثم مرجح امتنع حصول الترجيح وذلـك ممـا يجده العـاقل من نفسـه فإنـه عند تسـاوي الجهات يقف في مـوضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجِّح.

وأمـا قولـه ثانيـاً كون الإرادة مـرجِّحة صفـة نفسيـة فنقـول كـون الإرادة مقتضية للترجيح هَبْ أنه أمر ذاتي وأما هـذا الترجيـح فلا فـإن قالـوا لو كـانت المرَجِّحية المعينة مقتضية لعلة لكـان مطلق المـرجِّحية مقتضيـاً لعلِة فنقول لا لأن المرجحية المطلقة لا توجد وإنما الموجود مرجحية خاصة وهي واقعة على نعت الجـواز فتستدعي سببـاً كما أن الممكنـات دائماً مستـدعيـة مؤثـراً لا من حيث أنها ممكنة بـل من حَيث أنها لا تخلو عن أحـد طَرَفي الـوجود والعـدم اللذين هما متعلقا الإمكان.

وأما قولـه ثالثـاً إنه تعـالى يريـد ما يعلم أنـه سيقع فنقـول علمه تعـالى بوقوعـه في وقت كذا يتبـع لكون ذلـك الشيء مُتعيِّن الوقـوع في ذلك الـوقت المعين وتعيُّن وقوعه في ذلك الوقت يتبـع بقصده إلى إيقـاعه في ذلـك الوقت فلو كان قصده إلى إيقاعه في ذلك الوقت تبعاً لعلمه بحصوله في ذلـك الوقت لزمْ الدور.

وأما قوله رابعاً إنما خصَّصه بذلك الـوقت رعايـة لمصالـح العباد فنقـول المصلحة المترتبة على حُصوله في ذلك الـوقت إما أن تكـون من لوازم ذلـك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلـك لا يكون مـرجحاً بـوقت دون وقت وإمـا أن لا تكون من لـوازم وُجود ذلـك الفعـل فحينئـذ تـرتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دُون سائر الأوقات من قبيل الجائـزات فننقل الكلام إلى أنه لماذا ترَتَّب حصول المصلحة في ذلك الوقت ولم يترتب في وقت آخـر اللهمّ إلا أن يكـون ذلـك المؤثـر وذلـك الـوقت أمـراً وجـوديـاً والأوقات المترتبة لا بداية لها وهي ممكنـة الوجـود وصَادِرَة عن البـاري تعالى فمؤثرية الباري تعالى تكون دائمةً وهو المطلوب وأيضاً فكيف يقنع العقـل بأن نقـول الفاعـل لو زاد في مقـدار هذا العـالم ذَرَّة لا يحس بأضعـاف أضعـافهـا

لبطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زماناً لا يحس بأضعافه لبطلت مصالح المكلفين وأيضاً فإن أفعال الله تعالى لو كانت متوقفة على رعاية المصالح لاستحال أن يكلِّف من علم منه أنه سيكفر لأن الإيمان منه محال لأن وقوعه يؤدِّي إلى المُحال وهو انقلاب علمه جهلاً فذلك التكليف لا يفيده إلا استحقاق العقوبةوذلك ينافي رعاية المصالح وأيضاً فستعرف أنه يمتنع أن تكون فاعلية واجب الوجود تعالى لغرض.

وأما قوله خامساً إنما لَم يحصل لامتناع وجود الفعل فجوابه من وجهين: الأول: أنا سنبين أن الفعل لا يستدعي سبق عدمٍ بالزمان. والثاني أن كون العالم مُمكن الحدُوث ليس له ابتداء إذ لا وقتٌ يفرض لأن يكون مبدأ الإمْكان إلا وهو ممكن الحدوث قبله فإنه لا يصير أزلياً بأن يوجد قبله بلحظة واحدة وإذا امتنع أن يكون لإمكانه مبدأ ثبت أنه دائماً ممكن الحصول.

وأما قوله سادساً لِمَ تعيَّنت النقطة المعينة للقُطْبية دون سائر النقاط؟ فجوابه أن تلك النقطة إنما توجد بالفعل بواسطة الحركة فإنه لولا الحركة لما كانت هناك نقطة أصلاً والحرَكة المعينة سبب لتعين تلك النقطة للقطبية فإنه يمتنع وقوع الحركة المخصوصة على الوجه المخصوص إلا ويكون القطب تلك النقطة وإذا تعين القطبان لزم من تعيُّنهما تعين المحور وأما تعين المنطقة فهو تابع للحركة أيضاً فإنه لولا الحركة لم تتعين دائرة لأن تكون منطقة.

وأما قوله سابعاً لماذا حصلت الحركة في جهة دون جهة؟ فجوابه أن لهم في ذلك مذهبين: الأول أن اختيار الجهة المعينة واختيار السرعة والبطء للعناية بالسافلات. الثاني أن اختلاف هذه الأشياء لاختلاف مبادىء الحركات وهي العقول.

وأما قوله ثامناً لماذا اختص الكوكب المعين بذلك الموضع دون غيره؟ فنقول لو كان موضع الكوكب في الفلَك متعيناً قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازماً أما إذا كان تعين تلك الأحياز والمواضع بسبب اختِصاصها

بهـا فإنَّ ذلـك الحيِّز مـا صار ذلـك الحيز إلا بحصـول ذلك الكـوكب فيه وإلا لكـان مصمتاً من غيـر تلك الحفرة والنقـرة. ثم إن الكوكب بعـد اختصـاصـه بذلك الموضع امتنع عليه التبدل والانتقال لامتناع الخرق على الفلك.

وأما قوله تاسعاً بأن هذه الحوادث كيف تستند إلى العلة القديمة؟ فنقول العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فجائز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في الوجود بـل هي تقرب العلة إلى المعلول وأمـا المؤثرة فـإنها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه ومثاله من الأفعال الطبيعية هو أن الثقل علة للهُـوِي، ثم إن الثقيل لا ينتهي بحـركته إلى حـد من حدود المسـافـة إلا ويصيـر ذلك الانتهـاء سبباً لاستعـداده لأن يتحرك منـه إلى الحـد الـذي يليـه فالحركة السابقة علة لحصول الاستعداد والمؤثر في وجـود الحركـة هو الثقـل وهو موجـود مع الأثـر ومثالـه من الأفعال الإراديـة أن من أراد الحج فـإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً لحدوث إرادات جُزئية متـرتبة تكـون كل واحـدة منها علة بالعـرض للأخرى فإنها لا تنتهي بالحركة إلى حد من حـدود المسافـة إلا ويكـون انتهاؤه إلى ذلـك الحدّ سببـاً لأن يحدث لـه قَصْد آخـر جزئي إلى أن يتحـرك منه إلى الحـد الذي يليـه والمؤثِّر في وجـود تلك الحركـة هو القَصْـد الكلي وهو مقارن لجميع أجزاء الحركة وموجود معها.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن لهذه الحوادث سبباً قديماً أزليَّ الـوجود وهـو الـواهب للصُوَر والمفيض للوجـود ولكن فيضانهـا عنه مـوقـوف على صيـرورة المـادة مستعدة لقبـول ذلك الفيض وصيـرورة المادة مستعـدة بعد أنْ لم تكن إنما تكون بواسطة الحـركات والتغيـرات حتى تكون كـل سابق علة لاستعـداد المـادة لقبول الـلاحق فإذاً لا يمكن أن يحـدث شيء من الأشياء إلا بـواسـطة حركة تقرب العلة إلى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبـول ذلك التـأثير وأي شيء يفـرض لأن يكون أولاً للحـوادث فلا بـد وأن يكـون قبله حـرَكـة وتغيـر ليكون سبباً لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الـوقت فعلى هذا السبيـل يمكن حُدوث هذه الحوادث.

فإن قيل: تجدُّد مؤثرية المؤثِّر يستدعي علة أجبنا عنـه بأن المؤثـرية حكم

إضافي لا وجودَ لها في الخارج فلا تستدعي علة.

ولنجعل هذا الموضع مبدأ لبُرهـان آخر على دَوام الفـاعلية فنقـول هذه الحوادث لا بد لها من أسباب ولا بد أن تكون أسبابها حادثة أو بمشاركة أمـور حادثة فإما أن يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة واحدة أو لحدوث قُرب عللها منها والقسم الأول يوجب وجـود علل ومعلولات غير متنـاهية وهـو محال. فـإذاً حدوثها لأجل قرب عللهـا عنها وذلـك القرب لأجـل أن السابق علة لصيـرورة ذلك الحادث مستعـد القبول الفيض عن واهب الصـور فتلك الأمور المتعـاقبة إما أن تكون آنية أو زمانية فإن كانت آنية لزم تتالي الآنات وقد بطل ذلك.

وأيضاً فلا يكون بينها اتّصال بل هي متفاصلة فلا يكون وجود شيء منهـا متعلقـاً بوجـود الآخر فـلا يكون السـابق منها واجب الانتهـاء إلى اللاحق فـلا تكـون علة معدة لـه وقد فـرض كذلـك هذا خلف. فـإذاً بين تلك الحـوادث اتصال. فإذاً الآنـات غير مـوجودة بـالفعل بـل يمكن فرضهـا في ذلك الشيء فرضـاً بحيث متى فرض فيه آن كان مشتركاً بين جزئين فيكـون نهايـة للماضي وبداية للمستقبل والذي هذا حاله هو الزمان والـزمان متعلق الـوجود بـالحركـة فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر مُنقضٍ متصـل غير مـركب من أمور غير قابلة للقسمة وذلك أيضاً مبدأ من مبادىء نفي الجـزء الذي لا يتجـزأ فظهر منه أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية. وأما أدلة المثبتين لفاعلية الباري تعالى بداية زمانية فمن وجهين: الأول أن الفعل ما لـه أول والأزل ما لا أول له والجمع بينهما متنـاقض. والثاني أن الحـركة التي لا بداية لها محال من وجوه سنحكيها في باب الزمان ونجيب عنها فلنشتغـل الآن بحل الشبهة المتعلقة بالمأخذ الأول.

الفصل السابع في أنه لا يشترط في الفعل تقدُّم العدَم عليه. وفيه عشرة براهين

الأول أن المحتاج إلى العدَم السابق إما أن يكون هو وجـود الفعل وإمـا أن يكون هو تأثير الفاعل فيه. ومحال أن يكون المفتقر إلى العـدم السابق هـو

وُجود الفعل لأن الفِعْل لو افتقَر في وجوده إلى العدَم لكان ذلـك العدم مقـارناً له والعدم المقارن مُنافٍ لذلك الوُجود ومُحال أن يكون المفتقـر إليه هُـو تأثيـر الفاعل لأن تأثير الفاعل يجب أن يكون مقارناً للأثـر ووُجود الأثـر ينافي عـدمه والمنافي لما يجب أن يكـون مقارنـاً يجب أن يكون منـافياً والمنـافي لا يكون شرطاً فإذاً لا الفعل في كونه موجوداً حاصلاً ولا الفاعل في كـونه مؤثـراً مفتقراً إلى العدم السابق.

فإن قيل هَبْ أن الفعل لا يفتقر إلى العدَم من حَيثُ أنه ممكن الحصول ولكن لم لا يجوز أن يكون افتقاره إليه من حيث أنه فعل فإن الفعل هـو الذي سبقه عدم ومن حيث هو كذلك لا يكون إلا مع تقدم العدم.

فنقول لا شَكَّ أن ممكن الوجود إذا نظر إليه من حيث هو مسبوق بالعدم فـإنه لا يعقـل إلا كذلـك ولكن إذا نظر إليـه من حيث أنه مستنـد في وجـوده وتحققه إلى المؤثر فهو من هذا الوجه غَنِي عن العَدم إذ لو اعتبـر العدم لكـان مقارناً والعدَم المقارن ينفيه.

الثـاني أن العلم إما أن يكـون ممكن الوجـود دائماً أو لا يكـون. والثاني باطل لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأنه لو لم يكن إمكانه ثابتـاً دائماً وهـو أيضاً غيـر واجب الوجود لزم أن يكون قد كان ممتنعاً لما هو هو والممتنـع لما هـو هو لا ينقلب ممكنـاً وإلا لارتفع[1] الأمـان عن القضـايـا العقليـة. وأمـا ثـانيـاً فـلأن صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون كـذلك أبـداً أو لأمر من خارج وذلك الأمر الخارج إما أن يكـون دائم الهويـة فيكون الإمكـان دائمـاً أو غير دائم والكـلام فيه كـالكلام في الأول. وأمـا ثالثـاً فلأن الامتنـاع الأزلي إن كان لما هُوَ هو امتنـع ارتفاعـه لأن ما ثبت لمـاهية الشيء فـالماهيـة تأبى عن ارتفاعـه وإن كان ذلـك الامتناع لا لنفس المـاهية فهـو لأمر منفصـل وذلك المنفصل إن كان أزلياً فأما أن يكون واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاعـه وإن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بـالآخرة

(١) في نسخة: لارتفع الإيقان.

إلى واجب لذاته فيلْزم امتناع ارتفاعه.

فإن قيل ذلك الامتناع بالأخرة يَستند إلى ما هو واجب الوجود لذاته لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقّف على شَرْط فإذا زال ذلك الشرط زال ذلك التأثير.

فنقول ذلك الشرط إن كان واجباً لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وإن لم يكن واجباً لذاته فالكلام فيه كالكلام في الأول ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته فثبت أنه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الأزل ولا يمكن أن يقال بأن المؤثر ما كان يمكن أن يؤثر فيه لأن امتناع هذه المؤثرية إما أن يكون لأن الجهة التي باعتبارها صح التأثير ممتنع الحصول أو لأنه وجد مانع. أما الأول فلا يخلو إما أن يكون امتناع حصوله لما هو هو فيجب امتناعه مطلقاً أو لأمر من خارج وذلك الخارج إن كان واجب الوجود لذاته فإما أن يتوقف تأثيره على شرط أو لا يتوقف فإن توقف فذلك الشرط إن كان واجباً لزم دوام ذلك الامتناع وإن لم يكن واجباً فالكلام فيه باق إلى أن ينقطع الاستناد إلى واجب الوجود وإن لم يتوقف على شرط لزم دوام الامتناع. وأما الثاني وهو المانع فلا يخلو إما أن يكون واجباً فيلزم تعذر ارتفاعه أو ممكناً فالكلام فيه ما تقدم فثبت أن استناد الممكنات إلى المؤثر لا يقتضي تقدم العدم عليها.

وعلى هذه الطريقة إشكال لأنا نقول الحادث إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدَم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال بأن إمكانه متخصِّص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة فإذاً إمكانه ثابت دائماً. ثم لا يلْزم من دوام إمكانه خروجُه عن الحدوث لأنا لما أخذناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدَم كانت مسبوقيته بالعدَم جزءاً ذاتياً له والجزء الذاتي لا يرتفع وإذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث من حيث أنه حادث خروجه عن كونه حادثاً فقد بطلت هذه الحجة فهذا شك لا بُدَّ وإن يتفكر في حلِّه.

الثالث أن الحوادث إذا وُجدت واستمرت فهي في حالة استمرارها

وبقائها إما أن تكون محتاجة إلى المؤثر أو لا تكون فإن لم تكن محتاجة إلى المؤثر فإما أن تكون لأجل أنها خرجت عن الإمكان أو تكون مع أنها بقيت على الإمكان استَغْنت عن المؤثر ومحال أن يقال إنها خرجت عن الإمكان لثلاثة أوجه.

أما أولاً فلأن الممكن لذاته لا ينقلب واجباً لذاته والقضية أوّلية.

وأما ثانياً فلأن إمكان الممكنات إما أن يكون لذواتها أو لا يكون فإن كان إمكانها لذواتها ولوازم ذواتها فهي دائماً ممكنة الوجود وإن كان إمكانها لأمر منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها ممكناً فيكون لإمكانها إمكان منفصل ولإمكان إمكانها إمكان ثالث وذلك يُفْضِي إلى ما لا نهاية له.

وأما ثالثاً فلأنها إن لم تكن ممكنة في وقت فإذا صارت ممكنة فلا بد لإمكانها من علَّة وكل ما كان لعلة فهو لذاته ممكن فالممكن ممكن لذاته ولا لذاته هذا خلف. فثبت أنها حال بقائهاممكنة فهي حال بقائها محتاجة إلى المؤثر لأن جهة الحاجة إنما هي الإمكان فلا يجوز أن لا يحوج، لأنه إنما يحوج لما هو هو فإن لم يحوج لم يكن إحواجه إلى السبب لذاته وقد فَرض كذلك هذا خلف.

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون أحواجه باعتبار قيد زائد؟ فنقول لأن ذلك القيد الزائد إما أن يكون اعتباراً يتحقق فيهالوجوب أو الامتناع أولا الوجوب ولا الامتناع فإن تحقَّق فيه الوجوب أو الامتناع لزم أن تكون جهة الحاجة هي الوجوب أو الامتناع هذا خلف، وإن لم يتحقق ذلك فيه كانت جهة الحاجة هي الإمكان فإذاً المحوج هو الإمكان لا أمر زائد عليه وقد فرضنا أنه ليس كذلك هذا خُلْف.

فإن قيل الشيء إذا دخل في الوجود فقد صار أوْلى بالوجود. فنقول تلك الأُولوية إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه والأول يوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولوية وإذا تحققت الأولوية أغنت عن المؤثر وإذا لم يوجد المؤثر لم يتحقَّق الوجود فإذاً وجوده يؤدي إلى

عـدَمه وذلـك محال. وأمـا إن لم يكن من اللوازم بل من العـوارض المتجددة كان ذلك محالاً لثلاثة أوجه.

أما أولاً وهو أنا إذا أسندنا الذات حـال بقائهـا إلى سبب فيكون للبـاقي سبب وهو المطلوب.

وأمـا ثانيـاً فلأن تلك الأولـوية محتـاجة إلى وجـود الشيء فيستحيـل أن يكون وجود الشيء معللاً بها.

وأما ثالثـاً فإن تلك الأولـوية محتـاجة إلى الـسبب والـذات محتاجـة إلى الأولوية فالذات محتاجة إلى سبب الأولوية بواسطة الأولوية فـلا تكون الـذات غنية عن السبب وهو المطلوب.

الرابع أن افتقار الأثر إلى المؤثر إما أن يكون لأنه مـوجود في الحـال أو لأنه كان معدوماً أو لأنه سبقه عدم ومحال أن يكون العدم السابق هو المقتضى فإن العدَم نفيٌ محض فلا حاجَة له إلى المؤثر أصلاً ومُحال أن يكون هو كونه مسبوقاً بـالعدم لأن كـون الوجـود مسبوقـاً بالعـدَم كيفية تعـرض للموجـود بعد حصوله على طريق الوجوب فإن حصـول الوجـود وإن كان على طـريق الجواز إلا أن وقوعه على نَعت المَسْبوقيَّة بالعدم كيفية لازمة بعد وقوعـه فإنـه يستحيل أن يقـع إلا كذلـك ومن المعقول أن يكـون الشيء جائـز الوقـوع ثم إنـه بعـد الوقوع يلزمه أمر ما فإن الأربعة مثلاً ممكنة الوجود إلا أنها متى وجدت لزمتهـا الزوجية على طـريق الوجوب فكذلـك وجود الحـادث ممكن لكنه بعـد وقوعـه يكون واجباً أن يكون مسبوقاً بالعدم والواجب غني عن المؤثر فإذاً المفتقـر هو الوجود المجرد أو الوجود عارضاً للماهية والأول باطل لأن الوجود يشترط أن لا يكون مع ماهية غير واجب ولهذا إذا أخذنا الممكنـات بشرط الـوجود صـارت واجبة فأنا نقول الكتابة ممكنة للإنسان ثم نقول الكتابة واجبـة للإنســان ما دام كاتباً فإنه حال كونه كاتباً ممتنع أن لا يكون كاتباً فعلمنا أن المفتقـر إلى المؤثر هو الوجود من حيث أنه عارض لماهية لا تكون تلك الماهية مقتضية له فإذاً لا يعتبر في الإفتقار تقدُّم العدَم.

الخامس إما أن تتوقف جهة افتقار الممكنات إلى المؤَثر أو جهة صحة تأثير المؤثرات فيها على الحدوث أو لا تتوقف والأول قد أبطلناه في باب القدم والحدوث فثبت أن الحدوث غير معتبر في جهة الافتقار.

السادس الممكن إذا لم يوجد فعدمه إمّا أن يكون لأمر أو لا لأمر ومحال أن يكون لا لأمر فإنه حينئذ يكون معدوماً لما هُوَ هُوَ وكل ماهويته كافية في عَدمه فهو ممتنع الوجود فإذاً الممكن[1] ممتنع الوجود هذا خلف فبقي أن يكون لأمر.ثم ذلك المؤثر لا يخلو إما أن يشترط في تأثيره فيه تجدده أو لا يشترط ومحال أن يشترط ذلك فإن الكلام مفروض في العدم السابق على وجوده والعدم المتجدد هو العدم بعد الوجود فإذاً لا يشترط في استناد عدم الممكنات إلى ما يقتضي عدمها تجددها وإذا كان العدم الممكن مستنداً إلى مؤثر من غير شرط التجدد علمنا أن الحاجة والافتقار لا يتوقف على التجدد هو المطلوب.

السابع واجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون أكثر من واحد. فإذاً صفات واجب الوجود وهي تلك الأمور الإضافة[2] والسلبية على آراء الحكماء والصفات والأحوال والأحكام على اختلاف آراء المتكلمين في ذلك ليس شيء منها واجب الثبوت لأعيانها بل هي لما هي هي ممكنة الثبوت في أنفسها واجبة الثبوت نظراً إلى ذات واجب الوجود[3]. فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه

فلئن قالوا إن تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال ونحن نقول بوجوب سَبْق العدم في الأفعال فنقُول إن مثل هذه المسائل العظيمة لا يمكن التَّعْويل فيها على مجرد الألفاظ. فهَبْ أن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلاً لكنه ثبت أن ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلى مؤثر يكون

---

(١) في نسخة: الممكن العدم.
(٢) هكذا في الأصل ولعلها: الإضافية.
(٣) هذه الحجة داخلة في مباحث الإلهيات ودليل الوحدانية.

دائم الثُبوت مع الأثر وإذا كان ذلـك معقولاً لم يمكن دعـوى الامتناع فيـه في بعض المواضع اللهم إلا أن يمنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل وذلك ممـا لا يعود إلى فائدة عظيمة.

الثامن لَوازم الماهية معلولة لها وهي غير متأخِّرة عنها زماناً. بيانه أن كون المثلَّث مساوي الزوايا لقائمتين ليس إلا لأنه مثلث فإنـه لو كـان لأمر منفصـل لصحّ أن يوجـد المثلث لا على هذه الصفـة. ثم إن اقتضـاء المـاهيـات لهـذه اللوازم ليس بعد تقدم زمان وجدت فيه عارية عن هذا الاقتضاء فإنـا لا نفرض زمـاناً أصـلاً إلا والمثلث يَقْتضي هذا الاقتضـاء بل نَـزيد ونقـول إن الأسبـاب مقارنة لمسبَّباتها مثل الإحراق يكون مقارناً للاحتراق والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال بل نذكر شيئاً مما لا ينازعـون فيه ليكـون أقرب إلى الغـرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية عند من يقول به فكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متقدمة عليها فعلمنـا أن مقارنـة الأثر والمؤثـر في الزمـان لا تبطل جهة الاستناد والحاجة.

التاسع وهـو أن الشيء حال اعتبـار وجوده من حيث هـو موجـود واجب الـوجود فـإن الشيء حال وجـوده لا يمكن أن لا يكون مـوجوداً وكـذلك حـال عَدَمه من حيث أنه معدوم يكون واجب العدم لأنه حال العـدم لا يمكن أن لا يكون معدوماً والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين لو نظرنا إليهما وأخذنا الماهية من حيث أنها في حالة كذلك وفي حالة أخرى كـذلك كـانت الماهيـة في كلتي الحـالتين على كلتي الصفتين واجبة والمـاهيـة من حيث هي واجبـة غير مُفتقرة إلى مؤثر فإن الشيء من حيث هو واجب يمتنع استناده إلى المؤثر. فإذاً الحدوث من حيث هو حُدوث مانع عن الحاجة فـإذاً ما لم تعتبـر الماهيـة من حيث هيَ هيَ لم يـرتفع الـوجود أعني وجـوب الوجـود في زمان الـوجـود ووجوب العدم في زمان العدم وهـو بهذا الاعتبـار لا يحتاج إلى المؤثـر فعلمنا أن الحـدوث من حيث هُو حُـدوث مـانـعٍ عَن الاحتيـاج وإنما المحـوج هـو الإمكان(١).

(١) قـارن بالفصـل الذي عقـده ابن سينا في النجـاة لإثبات: «أن علّـة الحاجـة إلى الواجب هي=

العاشر جهة الاحتياج لا بُدَّ وأن تبقى مع المؤثر كما كانت لا مع المؤثر وإلا لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر، فلو جعلنا الحدوث جهة الاحتياج إلى المؤثر والحدوث مع المؤثر كهوَ لامع المؤثر أي أن الحدوث هو الوجود بعد العدم وسواء كان ذلك الوجود بالفاعل أو لا بالفاعل فهو وجود بعد العدم وسواء أخذ حال الحدوث أو حال البقاء فهو في كليهما وجود بعد العدم فإذاً هو مع المؤثر كهو لا مع المؤثر فيلزم المحال المذكور.أما إذا جعلنا الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان عند عدم المؤثر فإن الماهية مع المؤثر لا تبقى ممكنة البتة فعلم أن الحدوث لا يصلح جهة للاحتياج.

وأما المخالفون فقد احتجوا بوجوه أربعة: الأول أن إيجاد الموجود محال فلا بد وأن يكون الفعل حال العدم حتى يتحقق الاحتياج.

الثاني لو قدرنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الثاني بأولى من العكس لأنه لا مَزِيّة لأحدهما على الآخر.

الثالث قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار والقَصْد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلا بالإحداث لأنا لا نجد من أنفسنا صحة القصد إلى تكوين الكائن.

الرابع البناء إذا وُجدا استغنى عن الباني فكذلك جميع الأفعال.

والجواب عنها أما الأول فنقول قولهم إيجاد الموجود محال إن عَنَوا به أن إعطاء الوجود للموجود مرة أخرى محال فهو حق لا نزاع فيه وإن عَنَوا به أن الوجود الواحد لا يمكن أن يبقى هو بعينه متعلقاً بالمؤثر فهو مصادرة على المطلوب الأول.ويزيده وضوحاً احتياج القادرية إلى القدرة والعالمية إلى العِلْم وكذلك الحياة.

وأما الثاني فنقول إنّ كون الشيء علة ليس لأنه قديم حتى يلزم ما ذكرتموه كما أنه ليس كون الشيء علة لأجل كونه حادثاً حتى يُقال إنه ليس

= الإمكان لا الحدوث» (ص ٢٤٩ - ٢٥٠).

أحـد الحادثين بـالعلية أولى من الآخـر بـل كـون العلة علة لخصـوصيـة ذاتـه وحقيقته وماهيته وهو لما هُوَ هُوَ يقتضي التقدم بالعلية والذات.

فإن قيل فإذا كانا متلازمين يستحيل انفكاك أحدِهما عن الآخر فيلزم من ارتفاع كل واحد منهما ارتفاع الثاني فـإذا لزم من ارتفـاع المعلول ارتفاع العلة كان وجود العلة محتاجاً إلى وجود المعلول فلم تكن العلة علة.

فنقول ارتفاع المعلول لا يُوجب ارتفاع العلة بل يعرف ارتفاع العلة كما أن وجـوده لا يوجب وجـود العِلّة وإنمـا يعـرف وجـودهـا على معنى أنـه لـولا وجودها أو عدمها أولاً لما كان للمعلول وجود أو عدم ثانياً.

وأما الثالث وهو أن القصد لا يتعلق بالإحداث والإيجـاد إلا حال العـدم فنقول هذا خطأ لأن ابتداء القصد والداعي إنما هو إلى ابتـداء التكوين أمـا لو استمرَّ القَصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن وإن ادعيتم امتناعه فذلك هو المصادرة على المطلوب وأما الـرابع فنقـول البناء ليـس علة لحفظ الشكـل بل هو علة لانتقال الأجزاء إلى ذلك الموضع وذلك الانتقال يبطل عنـد إبطال تعلق الفاعل بـه وأما بقـاؤه على تلك الأوضاع فـلأن فيه من الثقـل ما يقتضي الميل إلى السفل وما فيه من اليبوسة حافظ لتلك الأشكال.

الفصل الثامن في العِبارَة

أعلم أنه ليس لمانع أن يمنع من إطلاق لفظ الفعل على مـا لم يتقدَّمـه عدَم لأنا نقول إنه فَعل وأوجد وصنع بعد أن لم يكن الفعل حاصلاً وموجوداً أو فعل بآلة وباختيار وبطبيعة.ولسنا مناقضين في هذا الكـلام ولا منكِرين فعلمنـا أن الفعل أعم من الفعل المسبـوق بالعـدم.وقد بينـا أن عدم التقـدم على هذا التفسير لا يمنع من الحاجة فإذاً إطلاق لفظ الفعـل على ما وجـوده محتاج إلى الغير يكون جائزاً.

الفصل التاسع في أن الوجود وحدَه لا يصلح للمعلولية

قد ذكرنا شيئاً مما يتعلق بذلك في باب الماهية فلنتكلم هـا هنا فيـه من

طريق آخر فنقول ظنَّ قوم أن وجود الأشياء هو المعلول فقط وسبب هذا الظن ما قرعَ سمعهم من كلام الأفاضل الأقدمين أن الماهيات غير معلولة وهذا باطل من وُجوه ثلاثة: الأول ما بينا أن الوجود غير مستقل بأن يوصف بالزوال والطَّريان بل الماهية هي الموصوفة بذلك فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول الثاني لو كان تأثير العلل في الوجود وحده والوجود وحده قضية واحدة لكانت كل علة صالحة لكل معلول.بيانه أن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات ففيضان الوجود عليها من المبادىء المفارقة الفيَّاضة إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها لأن الماهية إذا كانت قابلة أبداً والفاعل فياض أبداً وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقِّف على ذلك الشرط وُجود السخونة أو ماهيتها فإن كان المتوقف هو وجود السُّخُونة فهو باطل لأن ملاقاة الماء شرط لوجود البرودة ووجود البرودة مساوٍ لوجود السُّخونة فلتكن ملاقاة الماء شرطاً لوجود السخونة لأن ما كان شرطاً للشيء كان شرطاً لأمثاله.ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لأن الماهية قابلة والفاعل فياض وما هو الشرط قد حصل فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيٍء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل يدفعه الحس وإن كان المتوقّف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة كانت تلك الماهية متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سبباً ولا محالة ينتهي إلى واجب الوجود فظهر أن عِلَّة الممكنات ليست علة لوجودها فقط بل ولماهيتها أيضاً. الثالِث أنا بيَّنا فيما مضى أنه فَرْق بين اعتبار وجود الاحتراق من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار مَوْصوفية ماهية الاحتراق بالوجود وبينا أن الوجود يمتنع أن يعرض له الإمكان من حيث هو وجود فامتنع أن يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان وبسببه تعرض الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية في وُجودها إلا أن المحتاج هو نفس الوجود فقط وأما ما قيل من أن الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

الفصل العاشر في أن الوجود وحده لا يصلح للعلية وكذلك الإمكان وحده غير صالح للعلية

فلنبين ذلك أولاً في الإمكان فنقول هنا أربعة براهين: البرهان الأول الإمكان أمر عدمي والأمور العدمية غير صالحة للمؤثرية فالإمكان غير صالح للمؤثرية. أما «الصغرى» فقد مضى بيانها وأما «الكبرى»[1] وهي أن الأمور العدمية لا تصلح أن تكون سبباً ولا جزءاً من السبب فلأن سبب الشيء ما يفيد ثبوت الشيء فالمفيد للثبوت لا بد وأن يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز عما ليس بسبب وإلا فلا يكون كونه سبباً أولى من جعل غيره سبباً. وكل ماله في ذاته خصوصية وتعيُّن فهو ثابت فإذاً كل سبب فهو ثابت وينعكس انعكاس النقيض بأن ما ليس بثابت فإنه لا يكون سبباً. وبهذا الكلام يتبين أنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السُّبب سَبب لسببية السبب ويعود الكلام الذي قدمناه فإذاً الإمكان ليس بسبب ولا جزء من السبب فهو أجنبي عن سببية السبب فلا يكون له اعتبار فيما يرجع إلى كون المؤثر مؤثراً فيكون اعتباره كاعتبار سائر السلوب الغير المتناهية الحاصلة له فإن المؤثر يلزمه سلب كل ما عداه مثلاً يلزمه أنه ليس بماء ولا سماء ولا حجَر ولا شجر ولا جميع الأمور الغير المتناهية وهي وإن كانت لازمة لذات المؤثر فيما يرجع إلى كون المؤثر مؤثراً فهي عديمة الأثر فكذلك الإمكان.

البرهان الثاني أن الإمكانات في الممكنات إما أن يكون تبايُنها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهية. فإن كان التباين في العدد فقط استحال أن يكون إمكان شيء علة لوجود شيء لثلاثة أوجه: أما أولاً فلأنه لا يكون استناده إلى بعض الإمكانات أولى من استناده إلى الآخر. وأما ثانياً فلأنه يجب أن يكون معلولاً لإمكان نفسه لأن إمكان المعلول مساوٍ لإمكان غيره

---

(١) أي المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى.
فالصغرى هي: الإمكان أمر عدمي.
والكبرى هي: الأمور العدمية غير صالحة للمؤثرية.
والنتيجة: الإمكان غير صالح للمؤثرية.

فإذا صلح إمكان غيره لأن يكون علة فإمكانه أَوْلى بأن يكـون سبباً لما فيه من مزيد الاختصاص فحينئذ يكون المعلول غنياً عمـا عداه فيكـون واجباً لأنـه لا معنى للواجب إلا ذلك فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته هذا خُلْف.

وأما ثالثاً فلأنه يلزم أن يصدر من كل واحد من إمكانات الممكنات مثل ذلك المعلول فإذا جعلنا إمكان وجود العقل علة لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكـان كل واحـد من الموجـودات الحسية فلك وأن لا تنتهي الأفـلاك بل يصدر من كل فَلَك فلَك إلى غير النهاية.

وأما إنْ كانت الإمكانات مختلفـة فهو بـاطل من وجـوه أربعة: أمـا أولاً فلأن مقابل الإمكان لا إمكان فوجب أن يكون مفهوم اللاإمكان واحد الوجوب أن يكون نقيض الواحـد واحداً. وأمـا ثانيـاً فلأن الإمكـان يصح تقسيمـه إلى إمكان الجوهر وإلى إمكان العرَض ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم وإمكـان غيـر الجسم وقـد عـرفت أن مـورد التقسيم لا بـد وأن يكـون مشتركاً فـإذاً الإمكان أمـر مشترك. وأمـا ثالثـاً فلأن المعقـول من الإمكان هـو استواء طرفي الوجود والعدم وهذا القدر مشترك بين الإمكانات والإختـلاف إن وَقع فإنمـا يقع في أُمـور خارجـة عن هذا المفهـوم وكل مـا مفهومـه وراء هذا المفهوم فهو غير داخل في الإمكان بل خارج عنه إما مقارن وإما مفارق فـظهر أن الإمكانات غير مختلفة بالماهيـات. وأما رابعـاً فلأن الإمكـانات إن كـانت مختلفـة بالمـاهيات كـانت مركّبـة من جنس وفصل وعلة ثبـوت ذلك الإمكـان سواء كانت هي ماهية العقـل الأول أو ذات واجب الوجـود يلزم أن يصدر عن العلة الواحدة أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل وبهـذاالبرهـان يظهـر أن مجرد وجود الشيء لا يصلح أن يكون علة لشيء آخر فظهر من هـذا أن الذي يقـال من أن إمكان العقـل الأول علة لـوجـود الفلك الأقصى وأن وجـوده علة للعقل الثاني فهو هذيان لا يليق بالعوام فضلاً عمن يدَّعي التحقيق(١).

---

(١) يشيـر الرازي هنـا إلى مذهـب القـائلين بالفيض. فـالفارابي كـان يرى ـ متـأثراً بـالأفلاطـونيـة المحدثة أو االأفلوطينية ـ بأن المـوجود الله الصـادر عن ذات الله هو العقـل الأول وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالله. وهو مجرد عن المادة وواحد من جهة أنه واجب الوجود بالله =

فإن قيل هذا الذي ذكرتموه إنما يلزم إذا قلنا الإمكان هو السبب وحده لوجود الفلك ولسنا نقول كذلك بل ماهية العقل الأول مع إمكانه سَبب لجرم الفلك وهو أيضاً مع الوجود سبب لوجود شيء آخر والإمكانات وإن كانت متساوية لكن المجموع الحاصل من ماهية العقل والإمكان لا يساويه[1] المجموع الحاصل من ماهية أخرى مع مالها من الإمكان.فنقول الشيء من حيث هو مُمكن لا يجب أن يكون موجوداً ومن حيث هو مؤثر في الغير يجب أن يكون موجوداً فإذاً الشيء من حيث هو ممكن يمتنع أن يكون مؤثراً فيمتنع أن يكون للإمكان مَدْخل في العِلّية وهذا قاطع.

البرهان الثالث على فَساد أن يكون المؤثِّر هو الإمكان لو كان الإمكان مؤثراً فيما بعده لكان لا يخلو إما أن يكون مؤثرية بمشاركة من ذات العقل الأول ووجوده أو لا بمشاركة منهما فإن لم يكن بمشاركة منهما فذلك باطل لأن البرهان قام، وهم أيضاً اتفقوا على أن ما كان غنياً في فعله عن الغير كان غنيا في ذاته عن الغير فلو كان إمكان العقل الأوَّل غنياً في مؤثريته عن ذات العقل الأول وعن وجوده لزم أن يكون في ذاته غنِياً عنه فيكون الإمكان جوهراً مفارقاً قائماً بذاته هذا خُلْف وأيضاً فلأنه إن لم يعتبر في مؤثريته وجوده كان المعلول موجوداً سواء حصل الوجود لتلك العلة أو لم يحصل وكل ما كان كذلك كان

= وكثير لتعدد الاعتبارات في علمه حيث إنه يعقل ذاته ويعقل واجب الوجود. قال الفارابي: «حصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأوَّل، عقل آخر. ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه. ويحصل من ذلك العقل الأول بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس. والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين، أعني الفلك والنفس» (عيون المسائل ص ٧ و٨ و٩ - عن تاريخ الفلسفة العربية لحنا الفاخوري وخليل الجر ٢/١١٥

وكذلك تأثر ابن سينا بالمبدأ الأفلوطيني «عن الواحد لا يصدر إلا واحد» وتأثر بمبدأ آخر «العقل غير مفارق للإبداع» وقال بنظرية فيض شبيهة بنظرية الفارابي قبله. فالعقل الأول يعقل مبدأه فيفيض عنه العقل الكلي - عقل ثان - وعندما يعقل ذاته تفيض عنه نفس الفلك الأقصى - (المرجع السابق ص ٢٢٥.

أنظر أيضاً: أعلام الفلسفة العربية ليازجي وكرم ص ٤٥٠ و٥٠٨.

وتاريخ الفلسفة الإسلامية: ماجد فخري ص ١٦٨ - ١٦٩ و٢٠٧ - ٢٠٨ ومن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: محمد عبد الرحمن مرحبا ص ٤١٧ - ٤٢٢ و٥٠٦ - ٥٠٩.

(١) في الأصل: يسايه.

مستغنياً في وجوده عن العلة هذا خلف وإن كانت مؤثرية الإمكان بمشاركة من الذات والوجود فلا تخلو مؤثرية الوجود إما أن تكون بمشاركة من الذات والإمكان أو لا تكون فإن كان غنياً عنهما في الثبوت فيكون وجود العقل الأول غنياً عن ماهيته وعن إمكانه فيكون وجوده وجوداً واجباً بذاته هذا خلف فظهر أن مؤثرية الإمكان في شيء إنما تكون بمشاركة من الأمرين الأخيرين ومؤثرية الوجود أيضاً بمشاركة من الأمرين الأخيرين فإذاً في الحالين المؤثر هو المجموع أعني ذات العقل مع إمكانه ووجوده وقد صدر عنه العقل الثاني والفلك الأول فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبطل أصل مقالتهم.

البرهان الرابع وهو إلزامي أن نقول إنكم جعلتم القوة الجسمانية غير مؤثِّرة في وجود شيء لأجل حلولها في الجسم الذي هو مركب من المادة والصورة والمادَّة محل للإمكان فبسبب أن القوة الجسمانية بينها وبين الإمكان هذه المناسبة البعيدة أخرجتموها عن المؤثرية فكيف جعلتم الآن نفس الإمكان مؤثراً في وجود الأجسام الفلكية وصورها ونفوسها وموادّها وسيأتي مزيد الكلام في إبطال مذهبهم[1] في هذا الباب في الإلهيات

الفصل الحادي عشر في أن القوَّة لا تكون علة مؤثرة في وجود الأشياء بل علَّة مُعِدَّة

وبرهانه أنها إن كانت مؤثرة فإما أن يكون تأثيرها بمشاركة المادة أو لا بمشاركة المادة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها مؤثرة. أما أنه يمتنع أن تكون بمشاركة المادة فلأن المادَّة وجودها قابل والقابل من حيث هو هو بالنسبة إلى المقبول بالإمكان والعلة بالنسبة إلى المعلول بالوجوب والشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد لا يكون بالوجوب والإمكان. وأما أنه يمتنع أن يكون فعلها لا بمشاركة المادة فلأنها لو كانت غَنِية في فاعليتها عن المادة كانت غنية في ذاتها عن المادة لأن الموجودية جزء من الموجدية لأن مصدر

(١) في الأصل: مذهبم.

حصول الفعل وجود الفاعل فإذا كان وجود الفاعل متعلقاً بالمادة كان مصدر وجود الفعل من حيث هو مصدر لذلك الفعل متعلقاً بالمادَّة فثبت أن ما كان غنياً في فعله عن المادة كان غنياً في ذاته عن المادة فلو كانت الصورة الجسمانية تفعل لا بمشاركة المادَّة لزم أن تكون غنية في ذاتها عن المادة فلا تكون الصورة الجسمانية صورة جسمانية هذا خلف واعْلم أنه وإنْ ثبت أن الغني في فعله عن المادة يجب أن يكون غنياً في ذاته عن المادة ولكن ليس كل ما كان غنياً في ذاته عن المادة كان غنياً في فعله عن المادَّة كالنفس الناطقة.

الفصل الثاني عشر في أن القوة الجسمانية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع

اعلم أنَّ هذا كلام مُبهم فلا بد من تحقيقه فنقول: كل قُوَّة تقتضي أثراً وفعلاً. فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصاً بمحل معيَّن حتى يكون تأثيرها في غير ذلك المحل مترتباً على تأثيرها في ذلك المحل وحتى يكون كلما كان أقرب إلى ذلك المحل كان أولى بقبول ذلك الأثر وإما أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في جسم مترتباً على تأثيرها في جسم آخر. مثال الأول القوة النارية فإنها لما كانت حالة في الجسم المعين كان حصول السخونة من تلك القوة أولاً في ذلك المحل وبوساطته في سائر المحال ويكون كلما كان قربه إلى ذلك المحل أكثر كان وصول السخونة إليه أقدم. فالقوَّة متى كانت كذلك عرفنا أن لها تعلقاً بذلك الجسم المعين إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة النارية وإما لاحتياجها في فاعليتها إلى ذلك الجسم مثل النفوس. وعند ذلك نقول لتلك القوة أنها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعني بذلك أن الجسم ما لم يكن له قرب من محله استحال أن يقبل الأثر منه. وأما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضتها غير مختصة بشيء من الأجسام فيجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الأجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غَنِيّة عن الأجسام من كل الوجوه فلا تكُون قوَّة

جسمانية بل مجرَّدة مفارقة وعند هذا التحقيق يظهر أن القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجرَّدات لأن القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا مكان محال وإذا ثبت ذلك ثبت أن القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولي والصُّورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام وعند هذا يبطل شك من يقول كما أن الجسماني لا نسبة له إلى المجرد بالقرب والبعد فكذلك المجرد لا نسبة له إلى الجسماني بالقُرب والبُعد فوجب أن لا ينسبوا الأجسام في وجودها إلى شيء من المجردات.فإنا نقول إن مؤثرية المجرَّد يكفي في تحققها كون الأثر في ذاته ممكناً فمتى تحقق ذلك الإمكان فاض الأثر عنه،وأما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الأثر ممكناً فقط بل وأن يكون محل الأثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال فإن قيل أليس أن حدوث البدن علة لحدوث النفس وهي من المجردات؟ فنقول إنك ستعرف أن علة حدوث النفس لا يمكن أن تكون إلا جوهراً مفارقاً، وأما البدن فهو شرط لفيضان المعلول عن عِلَّته وفي هذا الجواب نظر.

الفصل الثالث عشر في تناهي القوة الجسمانية في التأثير

قد عرفت في باب الكَمّ أن النهاية واللانهاية إنما يلحقان بالذات للكَمّ ولا شيء من القِوَى بكم بالذات فإذاً النهاية واللانهاية لا تلحقانها لذاتها بل إما بسبب ما هي فيه أو بسبب ما هي عليه.أما الأول فكما لو كانت الأجسام غير متناهية كانت القوى أيضاً بسبب ذلك غير متناهية على المعنى الذي به يكُون جمع الأعراض القائمة بها غير متناهية. وأما الثاني فهو أن تكون القوى علة له غير متناهية. وقد عرفت هناك أن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشِدَّة(١) والعِدَّة والمُدَّة وقد عرفت الفرق بين هذه الأمور الثلاثة. فنقول إنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب الشدَّة، لأن تلك الحركة إما أن تكون

---

(١) يعرف الآمدي الشدَّة بأنها «عبارة عن حركة الشيء في نفسه حتى يبلغ ماله من أقصى الكمال» (المبين ـ في المصطلح الفلسفي. . ص ٣٤٨).

واقعة في زمان أو لا في زمان، فإن كان الأول أمكن أن يوجد في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا تكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة، وإن كانت واقعة لا في زمان لم تكن حركة لأن الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة ولا شك فيّ أن قطع نصفها قبل قَطْع كلها وأيضاً فإن كانت تلك الحركة نهاية في الشدة فهي متناهية الشدّة وإن لم تكن نهاية في الشدة كانت وراءها شِدَّة أخرى فلا تكون غير متناهية الشدّة. وأما أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها إما أن تكون طبيعية أو قَسْرية فإن كانت طبيعية وجب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحريك عنها مثل قبول الأصغر إذ لو اختلفا في ذلك لكان المانع إما الجسمية وذلك ظاهر البطلان وإما أمر وراء الجسمية وذلك الأمر إما أن يكون طبيعياً وإذا كان المانع عن الحركة طبيعياً لم تكن الحركة طبيعة وقد فرضناها طبيعية هذا خلف. أو قسرية وقد فرضنا عدم ذلك. فظاهر أن الجسم العظيم والصغير لا يمكن أن يختلفا في قبول الحركة عن القوة الطبيعية. فإذاً الجسمان لو اختلفا في قبول الحركة لم يكن ذلك الاختلاف بسبب المتحرك بل بسبب اختلاف حال القوة المحركة فإن القوة في الجسم الأكبر أكثر مما في الأصغر الذي هو جزؤه لأن ما في الأصغر فهو في الأكبر موجود مع زيادة وأما القوة القَسْرية فإنها يختلف تحريكها للجسم العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاوق في الكبير أكثر منه في الصغير ولما حصلنا هذه القاعدة فنقول إنه يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكاً غير متناه لأن كل قوّة جِسْمانية فإنها تنقسم بانقسام محلها فقوة الكل أقوى من قوة البعض لو انفرد فإذا قدرنا قوتين حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية لزم أن يكون فعل الجزء مساوياً لفعل الكل وهو محال وإن حرَّك الأصغر حركات غير متناهية كانت الزيادة على نسبة متناهية فإنَّ نسبة بعض القوة إلى كلها نسبة متناهية فتكون كل القوى متناهية وهو المطلوب. وأما القوَّة القسرية فيستحيل أن يكون فعلها غير متناه لأن تحريكها لكل الجسم من مبدأ معين أقل من تحريكها جزء ذلك الجسم من ذلك المبدأ فتقع زيادة حركة الجُزْء على حركة الكل من الجانب الذي فُرِض هو غير متناه فيه فيكون غير

المتناهي متناهياً وذلك محال والإعتراض عليه من وجوه سبعة :

الأول أن هذا بناء على أن كل ما كان حالاً في الجسم فإنه ينقسم بانقسامه وذلك منقوض بالوحدة والنقطة والإضافة.

الثاني سلَّمنا ذلك ولكن لِمَ قلْتم إن جزء القوة لا بد وأن يكون قوياً على الفعل فإنَّ عشرة من المحرِّكين إذا حرَّكوا جسماً ونقلوه مسافة ما في زمانٍ ما فإنه لا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة في ذلك الزمان أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان بل قد لا يحركه أصلاً إذ لا تكون لقوته نسبة إلى مؤثريته في نقله وإن كانت هناك نسبة إلى وجوده فجزء النار الصغير لا يحرق وجزء الحجر الكبير لا يحرك.

الثالث أن الحكماء اتفقوا على أن ما لا وجود له استحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عوَّلوا في حل شبهة من أثبت للزمان أولاً زمانياً وها هنا الأمور التي تقوى عليها تلك القوى غير موجودة حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان بل سبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد. فإذاً هذه الحجة مغالطة.

الرابع أن الأرض لو بَقِيَت دائماً في حيِّزها ولم يَعْرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها سُكون دائم. والشيخ أجاب عنه في «المباحثات» بأن قال: السكون عدم وليس فعلاً. وليس مما ينقسم إلا بالزمان. وذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة الحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل وإلا لو صدَر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة بل بسبب قوَّة أُخرى يفعل لزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه بذاته. ولمعْتَرض أن يعترض فيقول: هَبْ أن السكون عَدَميّ لكن حصوله في حيِّزه من مقولة الأين وهو عَرض من الأعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعة.

الخامس المعارضة بدَوْرات الفَلَك فإنها مختلفة بالزيادَة والنقصان فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دَوْرات أكثر مما تقوى عليه القوة

المحـركـة لكـرة زحـل فيجب من ذلـك تنـاهي القـوتين المحـركَتَيْن وتنـاهي الحركتين وإن كان لا يلـزم من ذلك تنـاهي تلك المحركـات فكذلـك لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيها.

السـادس المعارضـة بالنُّفـوس الفلَكية فـإنها قِـوَى جسمانيـة وهي تفعل أفعالاً غير متنـاهية.وقـول من يدفـع هذا الكـلام بأن محـرُك الفلك قوة عقليـة ضعيف لأن القـوة العقلية إذا حـركت فإمـا أن تفيد الحـركـة فقط أو قـوة بهـا الحركة فإن أفادت القوَّة المحرِّكة وهي جسمانية فالقـوّةالفاعلية لـلأفعال الغيـر المتنـاهية جسْمـانية وإن كـانت القـوة العقليـة مفيـدة للحـركـة لم تكن القـوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا تكون القوَّة قُـوَّة وأيضاً فـلأنه يلزم أن يكـون الجسم قابلاً لتأثير العقل المفارق من غيـر أن يكون فيـه قوة جسمـانية وذلـك باطل.

السابع وهـو أن القوة إمـا أن تنتهي إلى زمان يصيـر انْعِدامهـا فيه واجبـاً لذاته أو لا تكون كذلك والأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع وهو محال وأما إنْ كانت القوة أبداً ممكنـة الوجـود والفاعـل أيضاً أبـداً ممكن التـأثير لـزم أن تكون القـوة ممكنة وإلا لـزم الانتقال من الإمكـان إلى الامتناع وهو محال.وإذا كان الفاعل والقابل أبداً مُمكِنَي التـأثير والتـأثر والشـرائط أيضاً ممكنـة البقاء أبـداً فكيف يمكن أن يقال إن القـوة ممتنعة البقـاء أبداً بـل هي ممكنة البقاء أبداً ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فإذاً القوة التي تفعل أفعالاً غيـر متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود.

والجواب أما بيان أن الحال في المنقسم منقسم وحل الشكوك فيـه فقد مضى بيانها وأما أن جزء القوة يجب أن يكون قوياً على الفعل فلأن كل واحد من تلك الأجزاء إذا لم تكن له قوة على الفعل فهي عند الاجتماع إما أن يتغير حالها عما كانت عليـه أو تبقى على ما كـانت عليه وقت الانفـراد وهذا الثـاني يوجب أن لا يكون لذلك المجموع قوة على الفعل وأما الأول فهـو يقتضي أن تكون القوة هي الأمر الحاصل عند اجتماع تلك الأمور فـلا تكون تلك الأمـور ماهية القوة بل تكون مادة للقوة والقوة هي الهيئة الحاصلة للمجمـوع وكلامنـا

في أجزاء القوة لا في أجزاء مادتها. وأما العشرة المستقلون بحمل ثقيل فلا بد وأن يكون لكل واحد منهم قوة على تحريك شيء من الثقيل نعم وربما لا تكون النسبة واجبة الاعتبار وذلك مما لا يضرُّنا وأما النار القليلة فإنما لا تَحْرِق لاستيلاء الضد عليها ولولا ذلك لكانت مؤثرة.

وأما الثالث فجوابه أنه ليس بناء الكلام على وجود الأمور التي تقوى كل القوة عليها بل على أن جزء القوة يستحق من ذاته أن تكون له قوةعلى أمر وكل القوة أيضاً كذلك والذي يستحقه الجزء أنقص من الذي يستحقه الكل وهب أن مستحق الكل والجزء غير حاصلين ولكن استحقاق كل واحد منهما حاصل في الحال فإن كون القوة قوة على الفعل أمر حاصل بالفعل سواء وجد المقوي عليه أو لم يوجد.ونحن إنما فرضنا القوة غير متناهية حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق وإذا كان الاستحقاق الحاصل للجزء جزء الاستحقاق الحاصل للكل وجب أن يكون استحقاق الكل متناهياً.

وأما الرابع فالذي يمكن أن يقال فيه أن يمنع صحة بقاء جسم واحد بالعدد في حَيِّز أبداً.

وأما الخامس فجوابه ما بيَّنا من أن جزء القوة استحقاقه يجب أن يكون جزء استحقاق كل القوة فلا بد من تناهي استحقاقَيْهما.

وأما المفارقات المحركة للأفلاك فإنها مختلفة بجواهرها فلا يجب أن يكون فعل بعضها أنقص من فعل الآخر نقصاناً ينقطع الناقص عنده بل هي لاختلاف جواهرها مبادىء لحركات مختلفة في الشدة والضعف. وعلى الجملة فقد ذكرنا أنه ليس بناء الكلام على تفاوت مستحق الكل والجزء بل على تفاوت استحقاقيهما وأما في الدورات فلا يمكن أن يقال دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا أن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان. ولا يمكن أن يقال قوة بعضها على الفعل يجب أن يكون أكثر من قوة الآخر إذ ليس منها شيء جزء الغير حتى يلزم ذلك فظهر الفرق.

---

(١) في الأصل: مستحق.

وأما المعارضة بالنفوس الفلكية فالجواب أن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق لكن بواسطة تلك النفوس والبرهان إنما قام على المؤثر لا على الواسطة.

ولقائل أن يقول إذا جوَّزتم بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن العقل المفارق فقد جوزتم كون القوة الجسمانية مبدأ لأفعال غير متناهية.

وقولكم بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل هي معدِّة فنقول إن كنتم تعنون بقولكم القوة الجسمانية لا تفعل أفعالاً غير متناهية أنها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا ليس بجيد لأنكم لما بينتم في فصل آخر أن القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول وأيضاً فلأن هذا يوهم أنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال غير متناهية مع أنكم لا تقولون بذلك.

وإن عَنَيتم بقولكم أن القُوَّة الجسمانية لا تفعل أفعالاً غير متناهية أن فاعليتها بمعنى توسطها بين العقل المفارق وبين الآثار لا تستمر مدة غير متناهية فذلك قد بطل بالنفس فإنكم سلَّمتم كونها متوسطة في مُدَّة غير متناهية.

وأما الشك السابع فجوابه أن القوة الجسمانية إنما يجب عدمها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها ثم إن القوة وإن كانت من حيث هي هي غير واجبة لزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد تتأدَّى إلى حيث يصير الممكن واجباً فكذلك ها هنا.هذا ما حضرني في حل هذه الشكوك في الحال.

الفصل الرابع عشر في أن التصورات قد تكون مبادىء لحدوث الحوادث

إن من شأن النَّفس أن تحدُثَ من تصوراتها القوية الجازمة أُمورٌ في

البدن من غير فعل وانفعال جسماني فتحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه ثلاثة أمور.

الأول هو أن القوة المحركة التي في الإنسان صالحة للضدين فيستحيل أن يصدر عنها أحد الضِّدين إلا لمرجح وذلك المرجح ليس إلا تصوره لكون ذلك الفعل بأفعاله.فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور فاقتضاء ذلك التصور لذلك الترجيح أن توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة أخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فإذاً تأثير تصورات النفوس في الأجسام لا يتوقف على توسط آلات جسمانية وإذا ثبت جواز ذلك ثبت ما قلناه.

الثاني ما نشاهد من كون الإنسان متمكناً من العَدْو على جذع مُلقى على قارعة الطريق ثم إن كان موضوعاً في الجِسْر وتحته هاوية لم يجسر أن يمشي عليه دبباً إلا بالهوينا لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلاً قوياً جداً فتجيب قوته المحركة إلى ذلك ولا تجيب إلى ضده من الثبات والاستمرار.

الثالث أن الإنسان المريض إذا استحكم توهمه للصحة فإنه ربما يصح. والصحيح إذا استحكم توهمه للمرض فإنه ربما يمرض ونفس صاحب العَيْن العائنة[1] أيضاً تؤثر من غير آلة جسمانية.

ويحكى أن بعض الملوك أصابه فالج وعلم الطبيب أن العلاج الجسماني لا ينجع فيه فترصد للخلوة حتى وجدها ثم إنه أقبل على ذلك الملك بالشتم والفحش والكلمات الموحشة حتى اضطرب الملك بسبب ذلك اضطراباً شديداً وحاول القيام والذهاب إليه ليضربه فثارت الحرارة الغريزية فيه واشتعلت وقويت على دفع المادة وتلك الحرارة ما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية.

وإذا ثبت هذا الأصل فنقول يجب أن لايستبعد أن تبلغ النفس في

---

(١) أي العَيْن أي التي تُصيب وتضر بنظرتها.

الشرف والقوة إلى حيث تبرىء المرضى وتمرض الأصحاء وتقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى تجعل غير النار ناراً وتحدث بإرادتها تارة أمطاراً وخصباً وتارة خسفاً وجدباً وذلك لأنك ستعرف أن مادة العناصر الأربعة مشتركة فهي قابلة لجميع صورها. ولما شاهدنا أن النفس قد تصير تصوراتها مبادىء لحدوث الحوادث من غير آلة جسمانية جاز أن تكون تصوراتها مبادىء للأمور العظيمة وإن كان ذلك نادراً وغريباً جداً.

ونِعْمَ ما قال الشيخ: إن للقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب وليس الحِذْق في التكذيب بما لم يتقرر بالبرهان امتناعه أقل من الحذق في التصديق بما لم يتقرر بالبرهان جوازه بل يجب في أمثال هذه المواضع التمسك بحبل التوقّف.

الفصل الخامس عشر في أنَّ الرأي الكلي لا يكون علة لحصول أفعال جزئية

برهانه أن الكلي مشترك بين جزئياته والمشترك نسبته إلى كل واحد من جزئياته المندرجة فيه نسبة واحدة فلو كان الرأي الكلي سبباً لوقوع جزئي معين مع أن نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم منه وقوع الممكن لا عن سبب وهو محال.

فإن قيل كل ما يدخل في الوجود فهو جزئي وكل جزئي فسببه إرادة جزئية فإذاً الإرادة الكلية يستحيل أن تكون مؤثرة في شيء أصلاً. لكن إرادة الباري وعلمه كُلِّيان مع اتفاق الحكماء على أنهما المبدءان لوجود الممكنات. وعبَّر بعضهم عن هذا الشك بعبارةٍ أخرى فقال: الحكماء جعلوا تصورات المبادىء المفارقة أسباباً لتكوين الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والكون والفساد وتلك التصورات كلية وهذه الأشياء جزئية فما هو المتصور عند المبادي ممتنع الحصول وما هو حاصل ها هنا غير متصور عندهم فبطل قولهم التصورات أسباب لوجود الممكنات.

وحلُّه أن الفيض العام قد يتخصص بسبب تخصص القوابل كما أن

إرادة الذهاب إلى الحج سبب للخطوة المعينة ولكن يشترط أن تكون الخطوة السابقة أوصلت إلى ذلك الحد.

وبالجملة فقد عرفت أن العلل المؤثرة إنما تتخصص تأثيراتها بسبب علل معدَّة مقربة للعلل المؤثرة إلى معلولاتها بعدما لم تكن قريبة وإن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادث هذا إذا أمكن أن توجد الماهية في أشخاص كثيرة وأما إذا لم يكن كذلك كانت الماهية لما هي هي مقتضية للتشخص فتصير الإرادة الكلية سبباً لحدوث التشخص الجزئي بسبب ذلك.

الفصل السادس عشر في أن ما مع العلة هل يكون متقدماً على المعلول أم لا؟

ذكر الشيخ في النَّمط السادس من «الإشارات»(1) أن ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معها متقدماً عليه أيضاً بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية وإذا لم يكن هناك تقدم بالزمان ولا بالعِلِّية فليس هناك تقدُّم أصلاً.

وفيه بحث وهو أنه ليس كل تقدُّم إما بالعلية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلاً بل من أقسام التقدم التقدُّم بالطبع وذلك مثل تقدم الواحد على الاثنين فلم لا يجوز أن يكون تقدم ما مع علة الشيء على الشيء بالطبع وإن لم يكن بالعلية والزمان؟.

فنقول في حلِّه إن الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي صدر عن علة واحدة على مذهب الحكماء فهما إذاً معاً في الوجود ثم إن علة المحوى

---

(1) نص ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات:
... وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد، لأن القبلية والبعدية، إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية، فحيث لم يكن علية ولا معلولية، لم يجب قبلية ولا بعدية. ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة علة، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية قبلاً، اللهم إلا بالزمان» (٦٣٧/٣).

متقدمة عليه ولا يمكن أن يكون للحاوي تقدم عليه لأن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي معاً فلو احتاج وجود المحوى إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء إليه فيكون عدم الخلاء محتاجاً إلى الغير وما يحتاج إلى الغير فهو ممكن لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف. فإذاً وجود المحوى غير محتاج إلى وجود الحاوي لاحتياج المشروط إلى الشرط ولاحتياج المعلول إلى العلة فظهر أن ما مع العلة المتقدمة لا يجب أن يكون له تقدُّم أصلاً.

ثم ذكر الشيخ في «السماء والعالم» من «الشفاء» في بيان تأخر الأجرام العنصرية عن الإبداعيات بالمرتبة فقال قد ثبت أن الإبداعيات علل لتجدُّد أحياز العناصر وأحيازها معها بالذات والرتبة والمتقدم على المع متقدم فلما كانت الإبداعيات متقدمة على أحياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات.

أقول هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المع متقدم والكلام الأول تصريح بأن ما مع المتقدم ليس بمتقدم وليس بين الكلامين مناقضة ولكن لا بد من فرق بين البابين وهو مُشكل جداً.

الفصل السابع عشر في أن العلة هل يجب أن تكون أقوى من المعلول؟

فنقول المعلول إمّا أن يحتاج إلى العلة لذاته وماهيته أو لا يحتاج فالأول يقتضي أن تكون العلة مخالفة للمعلول في الماهية لأن المعلول لو احتاج لماهيته إلى فرد من أفراد نوعه لزم احتياج ذلك الفرد إلى نفسه لكونه من ذلك النوع وذلك محال.

وأما المعلول الذي لا يحتاج لماهيته إلى العلة المعينة بل لشخصيته فهو مثل كون هذه النار علة لتلك النار فإن هذه النار ليست علة نوعية لتلك النار بل علة ذلك الشخصية وكذلك الأب عِلّة للابن لا من جهة الإنسانية بل من جهة أنه ذلك الإنسان

فلنتكلم في هذا القسم فنقول المعلول لا يجوز أن يكون أقوى من

العلة في تلك الطبيعة لأن تلك الزيادة ممكنة فلا بد لها من سبب وليست تلك الزيادة حاصلة للفاعل حتى تكون سبباً للزيادة في المنفعل ولا يمكن أن تكون زيادة استعداد تلك المادة سبباً لتلك الزيادة لأن استعداد المادَّة ليس سبباً للوجود، اللهم إلا أن يقال بأن المعلول ينضم إلى العلة ثم يصير ذلك المجموع مؤثّراً في تلك الزيادة فعند ذلك تكون علة الزيادة ذلك المجموع لا ما فرض علة لكن ذلك المجموع ليس أضعف من تلك الزيادة وأما أنها هل تكون مساوية للمعلول فنقول:أما أن يعتبر ذلك التساوي في حقيقتهما أو في وجودهما والقسم الأول مثل أن تصير نار علة لنار فنقول العلة والمعلول إن كانا من نوع واحد فلا بد وأن يكونا ماديِّين لما عرفت أن كل ما لا يكون نوعه في شخص واحد فهو مادي.وإذا كانا ماديين فلا يخلو إما أن تساوى مادتاهما أو لا تتساوى فإن لم تَتَساوَ فإما أن تكون المادتان المختلفتان متساويتين في قبول ذلك الأثر وإما أن لا تتساويا في ذلك.فالأول مثل اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في مطلق الحركة وأما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فإن الضوئين مختلفان بالقوة والضعف فمن جعل هذا القدر من الاختلاف مُؤثِّراً في اختلاف الماهية جعل الضوئين نوعين ومن جعل ذلك في اختلافا العوارض جعلهما من نوع واحد.وأما إذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو إما أن تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه، والأول هو الاستعداد التام، وهو على ثلاثة أقسام:فإنه إما أن يكون في المادة ما يعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فإن فيه قوة تعين على هذا الأثر وإما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد وإما أن لا يكون فيها لا معاوِن ولا معاوِق مثل حال التفه في قبول الطعم.ففي هذه الأقسام الثلاثة يجوز أن يتشبه المنفعل بالفاعل تشبهاً تاماً مثل النار التي تحيل الماء ناراً والملح الذي يحيل العَسَل مِلحاً.كيف لا نقول ذلك والصور الجوهرية لا تقبل الأشد والأضعف فإذا حصلت كانت حاصلة بكمالها والمادة قابلة لآثار تلك الصورة لكونها مماثلة لمادة الفاعل وليس فيها معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها.وأما إذا كان في المادة ما يعاوق الأثر وهو

الاستعداد الناقص وهو مثل الماء في قبوله التسخن لأن طبيعة الماء وصورته مانعة عن هذا الأثر فههنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال لأن في مادة المنفعل معاوق عن ذلك الأثر ولا معاوق في مادة الفاعل والشيء الذي يكون مع المعاوق أضعف من الذي ليس مع المعاوق فغير النار إذا تسخن عن النار لا تكون سخونته مثل سخونة النار.

فإن قيل:النار تذيب الفِلزّات وتكون سخونتها أقوى من سخونة النار لأنا ندخل أيدينا في النار ونمرها فيها بعجلة فلا تحرق مثل ما تحرق المسبوكات مع أن المسبوكات إنما تسخنت عن النار.

فجوابه أن المسبوك جِرْم لزج غليظ لم يخالطه جرْم غريب فللزوجته يبقى اتصاله باليد زماناً طويلاً ولغلظه تكون حركة اليد فيه أبطأ ولأنه لم يخالطه جرم غريب فيكون تأثير سطحه الملاقي سطح اليد تأثيراً واحداً.وأما النار فلأنها ليبسها تكون سريعة الانفصال وللطافتها تتحرك اليد فيها أسرع ما يكون ولأجل ما يخالطها من أجزاء الهَواء والغُبار لا يكون سَطحها سطحاً متصلاً بل سطوحاً صغاراً مختلطة بأجرام هوائية وأرضية وهي كاسرة من صرافة حر النار فلأجل ذلك كانت السخونة المحسوسة من ملامسة الجواهر الذائبة أقوى مما يحس من النار.هذا كله إذا نظرنا إلى حقيقتي العلة والمعلول اللتين هما مشتركان في الماهية وأما إذا نظرنا إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما فيه من جهة التقدم والتأخر لأن العلة مفيدة للوجود والمعلول مستفيد والمفيد لا يساوي المستفيد هذا إذا كانت العلة والمعلول مادّيين.

أما إذا كانت العِلة غير مشاركة للمعلول في الماهية ولا في المادة وإنما تشاركه في الوجود فقد ذكر الشيخ أن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد والأضعف ولا بالأقلّ والأنقص فإن الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول إنما يكون في أمور ثلاثة: التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان.

أقول:لا بد من تحقيق الفرق بين هذه الأمور حتى يمكن بيان الاختلاف باعتبار ما بين وجود العلة ووجود المعلول وقد ذكرنا في باب الوجوب

والإمكـان أن الوجـوب عبارة عن كـون الماهيـة مقتضية لـوجـود نفسهـا وهـذا المعنى هـو العلة في عدم تـوقفه وتعلقـه بالغيـر وذلك هـو الاستغناء.وكـذلـك الإمكان عبارة عن كـونه في ذاتـه غير مستحق لا للوجـود ولا للعدم وذلـك هو العِلَّة في توقفه على الغير وهو المعنى بالحاجـة.فقد ظهـر الفرق بين الـوجوب والاستغناء وبين الإمكان والحاجة.وأما الفرق بينهما وبين التقدُّم والتأخر فالذي يمكن أن يقال فيه إنا بيَّنا أن المعلول لا يعرف معرفة يقينية إلا من جهـة العِلْم بعلتـه فشعور الـذهن بوجـود العلة سابق على شعـوره بـوجـود المعلول وهـذا السبق مغـاير للوجـوب والإمكان والاستغنـاء والحاجـة فظهـر الفـرق بين هـذه المفهومات.

وإذا عرفت ذلك فنقول:أما تقدُّم العلة على المعلول واستغناؤها عنه فأمر ظاهر وأما وجوبها فلأن العلة إذا كانت واجبة لذاتها فقـد حصل المقصـود وإن كانت واجبة لغيرها فهي لذاتها ممكنة ولكن مصدر المعلول هـو وجود العلة لا إمكانه ووجوده على ما عرفت في باب الـوجود والإمكـان مسبوق بـوجوبـه لأن الممكن مـا لم يجب لم يوجـد فإذاً وجود المعلول متـأخـر عن وجـوب العلة بثلاث مراتب فثبت بهذا أن العلة سابقة بالوجوب على المعلول مطلقاً.

الفصل الثامن عشر في أن البسيط هل يمكن أن يكون فاعلاً وقابلاً معاً ؟

المشهـور امتناع ذلـك والحجة في ذلـك أمران: الأول القبـول والفعـل أثران والبسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد.وجوابُه أنا بيَّنا أن المؤثرية والمتأثـرية ليستـا وصفين وُجوديين حتى تفتقـر إلى عِلَّة وإن سلَّمنا ذلـك فقـد بيَّنـا أنـه لا استحالة في صدور أكثر من المعلول الواحد عن العلة الواحدة.

الثاني أن نسبة القابل إلى المقبـول بالإمكـان ونسبة الفـاعل إلى الفعـل بالوجوب فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لكانت نسبـة ذلك الشيء إلى ذلـك المقبول المفعول بالإمكان والـوجوب معـاً وذلك محـال.وجوابـه أنه يجـوز أن يكون الفاعل واحداً والقابل واحداً ولكن تكون نسبة المقبول غيـر نسبة التـأثير

وكيف لا تقول ذلك ويصح أن نعقل إحدى النسبتين عند الجهل بالأخرى وإذا كان كذلك كانت إحدى النسبتين بالإمكان والأخرى بالوجوب.

والذي يدل على جواز أن يكون الشيء الأحدي الذات قابلاً وفاعلاً أن الماهيات علل للوازمها متصفة بها فالفاعل والقابل واحدٌ أما أنها علل لتلك اللوازم فلأن ذلك الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثُبوت ذلك الملزوم عارياً عن تلك اللوازم عند فرض زوال عِللها فلا تكون اللوازم لوازم هذا خلف.وأما أنها متصفة بها فلأن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالإمكان حاصل من ماهيات الممكنات فيها والزوجية حاصلة من ماهية الأربعة فيها وتساوي الزوايا من المثلث حاصل من الماهيات فيها.

فإن قيل هذه الماهيات مركَّبة فإن أمكن أن تكون فاعليتها باعتبار بعض أجزائها وقابليتها باعتبار جزء آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

فنقول أما أوَّلاً فلأن في كل مركب بسيطاً ولكل واحد من تلك البسائط شيئاً من اللوازم منها واحديته وهويته. وأما ثانياً: فلأن الحقيقة المركبة لها وحدة مخصوصة واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه أحد أجزاء ذلك المجتمع وإلا لكان حاصلاً قبل ذلك الاجتماع.وليس للقابل له أيضاً أحد أجزائه فإن السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا للقائمتين ولا الأضلع الثلاث بل القابل هو المجموع من حيث هو كذلك وإذا كان المؤثر هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والقابل أيضاً هو ذلك المجموع فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً وهو المطلوب.

ويدلُّ عليه ما بيَّنا من أن المفهوم من واجب الوجود لا يمنع الشركة والمفهوم من هذا الواجب يمنع فتعين هذا الواجب زائد على كونه واجباً وثبَت أن ذلك أمر ثبوتي وثَبت أنه من لوازم ماهيته واللوازم كائنة ما كانت معلولات فإذاً فاعلِ ذلك التعين وقابله هو حقيقة الباري تعالى وهي بسيطة.وأيضاً فعلمُه تعالى بالأشياء صُوَر مطابقة للأشياء والصور المطابقة للأشياء مخالفة لذاته وهي من لوازم ذاته ومن معلولات ذاته وهي أيضاً في ذاته.فالفاعل والقابل واحد وذلك هو المطلوب.

القسم الثاني
في العلة المادية
وفيه ستة فصول

الفصل الأول في أقسام المادَّة

المـادَّة[1] عبارة عن الشيء الـذي يحصل فيـه إمكان وجـود الشيء مثـل الخشب للسرير والحديد للسيف لا كـالصوف للسـرير والسيف فـإنه لا يمكن اتخاذهما منه.

ثم إنـه يمكن تقسيم المادة على وجهين: الأول أن تقـول الحـامـل إذا حدثت فيه صفة فحدوث تلك الصفة فيه إما أن يكون مـوجباً لـزوال شيء كان ثابتاً قبل حدوثها، وإما أن لا يكون كذلـك فإن لم يـوجب زوال شيء لم يكن هذا الحادث صورة مقومـة لها لأنهـا لو كـانت صورة مقـوِّمة لكـان الحامـل قبل

---

(١) مـادة الشيء عند الجـرجاني: هي التي يحصـل معها الشيء بـالقوة. وقيـل: المـادة الـزيـادة المتصلة (ص ٢٥٠). وقال ابن سينا: «حد المادة: المادة تقال اسماً مرادفـاً للهيولي. وتقـال مادة لكل موضوع يقبـل الكمال بـاجتماعـه إلى غيره وروده عليـه يسيراً يسيـراً، مثل المني، والـدم لصورة الحيـوان، فربمـا كان مـا يجامعـه من نوعـه وربما لم يكن من نـوعه» (رسـالـة الحـدود، ضمن المصطلح الفلسفي عنـد العرب ص ٢٤٥). وكـذا في معيار العلم للغـزالي ص ٢٩٨.
أمـا المادة عنـد الآمدي فهي «عبـارة عن أحد جُـزأي الجسم وهو محـلُّ الجزء الآخـر منـه» (المرجع نفسه ص ٣٧٠.
أنـظر أيضـاً: المعجم الفلسفي ـ صليبـا ٢/٣٠٦ ـ ٣٠٨، المعجم الفلسفي لمجمـع اللغـة العربية ص ١٦٣ ـ ١٦٤، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٧١٨ ـ ٧٢٢. معجم لالاند النقدي ص ٥٩٥ ـ ٦٠٠، والتعريفات الـسابقة التي ذكرناها للهيولي.

حدوثها محتاجاً إلى صورة أخرى تقومه ثم تلك الصورة إما أن تبقى مع هذه الصورة الحادثة أو لا تبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا يكون له حاجة إلى هذه التي حدثت فتكون هذه التي حدثت عرضاً لا صورة وأما إن كان حدوث هذه الصفة الحادثة موجباً لِزَوال الصورة التي كانت متقوِّمة قبل ذلك كان حدوث هذا الحادث موجباً لزوال شيء وقد فرضنا أنه ليس كذلك هذا خلف. فثبت أن كل صفة تحدث في محل ولا تكون موجبة لزوال وصف عن ذلك المحل فتلك الصفة تكون من باب الأعراض لا من باب الصور. وقد عرفت أن كل عرض يحدث في المحل لا على سبيل القَسْر ولا على سبيل العرض فذلك لأجل أن تلك الصورة المقومة لذلك المحل مقتضية لذلك العرض فتكون تلك الصورة كمالاً أولاً ويكون ذلك العرض كمالاً ثانياً والصور بطباعها متوجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض اللهم إلا عند وجود مانع أو عند عدم شرط. أما الأول فكما عند الأمراض المذبلة، وأما الثاني فكعدم نشوء البذور عند فقدان ضوء الشمس. ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة أخرى إلى النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها إلى شيء وصرفاً عنه فثَبت بالبرهان أن كل صفة تحدث في المحل من غير أن يكون حدوث تلك الصفة مُزيلاً شيئاً عن ذلك الحامل فإن ذلك الحامل بطبعه قد كان متحركاً إليه وأنه يستحيل بعد وُصوله إليه أن يتحرك عنه. مثال ذلك أن الصبي يتحرك إلى الرجولية وبعد صيرورته رجلاً يستحيل أن ينتقل إلى الصبي.

وهذا حاصل ما قيل في هذا الموضع وفيه إشكال: فإن النفس الخالية عن جميع الاعتقادات في مسألة من المسائل قد تعتقد فيها اعتقاداً خطأ ولا يكون ذلك الاعتقاد استكمالاً للنفس فقد رأينا حصول صفة في محل بحيث لا يكون ذلك الحصول سبباً لزوال شيء آخر ومع ذلك لا يكون استكمالاً ويصح عنه الرجوع أيضاً.

وأما القسم الآخر وهو أن يكون حُدوث الصفة في المحل موجباً لزوال شيء عنه فقد يكون موجباً لزوال الصورة المقومة كما أن حدوث الهوائية في

المحل موجب لزوال المائية عنه وقد يكون موجباً لزوال الكيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض.وقد يكون موجباً لزوال الكمية أو الشكل وكل ذلك ظاهر.

وبالجملة فمِنْ حُكم هذا القسم صحة الانعكاس لأن المادة إذا انقلبت من المائية إلى الهوائية صح انقلابها من الهوائية إلى المائية مرة أخرى لأن ماهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما قلنا إن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه محال وكلما كان من القسم الثاني فإن الانقلاب فيه واجب.

فإن قيل هذا الحَصْر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول فإن ذلك القسم يمتنع انعكاسه وها هنا يجوز الانعكاس لأن العناصر كما أنها تصير حيواناً ونباتاً فالحيوان والنبات أيضاً تصير عناصر وليس أيضاً من القسم الثاني فإن من شأن هذا القسم أن يكون الوصف الطارىء سبباً لزوال وصف كان موجوداً وهذا ليس كذلك لأنه ليس حدوث الصور النباتية والحيوانية سبباً لزوال وصف يضادُّها فبطل هذا الحصر.

فنقول العنصر المنفرد غير مُستعد لقبول الصور الحيوانية بل لا يحصل ذلك الإستعداد إلا عند حُصُول الكيفية المزاجية والكيفية المزاجية مزيلة للكيفيات الصرفة القوية فتكون نسبة الكيفية المزاجية إلى الكيفية الصِّرفة من القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرَم يصح فيه الانعكاس وإذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالاً لا لذلك المزاج وهو مثل الصبي والرجل فلا جرم يتحرك إليه بالطبع ولا يتحرك عنه فإن الحيوان لا يتحرك قط حتى يصير مجرد مزاجٍ فإذاً حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجاً عنهما.

القسم الثاني أن الحامل للصُّورة إما أن يكون حاملاً لها بوحدانيتها أو بمشاركة غيرها فالذي لا يكون بمشاركة الغير فهو مثل الهيولي الحاملة للصورة الجسمية والذي يكون بمشاركة شيء آخر فيكون لا محالة لتلك

الأشياء اجتماع وتركيب فإما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لا مع الاستحالة والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي إلى الغاية باستحالات كثيرة. وأما الذي لا تعتبر الاستحالة فيه فهو كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات وحصول بدن الإنسان من اجتماع الأعضاء ثم قد تكون تلك الآحاد محصورة كهذه الأمثلة وقد لا تكون محصورة كالعَسْكر والجَمْع.

الفصل الثاني فيما يقال له إن الشيء كان منه

اعلم أن الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر لا يقال لذلك الآخر أنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب فإذاً متى كان الشيء متقوماً بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوم إنه كان عن ذلك المقوم وأيضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول فلا يُقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شيء من السواد موجوداً في البياض. فإذاً متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم. وأما إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل أجزائه في ذلك الشيء فهناك يقال لذلك الآخر أنه كان من الأول مثل ما يقال من أنه كان عن الماءالهواء وذلك لأن الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد في الهواء الشيء الذي كان جزءاً من الماء وكذلك يقال كان من الأسود أبيض وكان من الخشب السرير لأجل أن الخشب لا يصير سريراً إلا إذا وقع فيه تغيُّر ما ويظهر من هذا أن الشيء إنما يقال له إنه كان عن شيء آخر إذا كان متقدماً ببعض أجزائه ومتأخراً عن بعض أجزائه.

فالحاصل أن الشيء إنما يقال له كان من شيء آخر إذا اجتمع الأمران أحدهما البَعدية من جهة والآخر التقدم من جهة أخرى. فهذا تلخيص القول في هذا الاصطلاح.

الفصل الثالث في بيان تناهي العلل المادية

قد عرفت أن مـادَّة الشيء قد يـراد به الجـزء القابـل للصورة كـالإنسان للرجل وقد يراد به الشيء الذي يصير جزؤه القابل جزءاً قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار هواء فإن الجزء القابل للصورة المائية صار قابلاً للصورة الهوائية.

فنقول أما بيان تناهي المواد بالمعنى الأول فلأنه لو كان لكل قابل قابـل آخر لا إلى نهاية لكانت أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال.

وأمـا بيان تنـاهي المواد بـالمعنى الثاني فـلأن مادة الهـواء إذا أمكن أن تقبل الصورة المائية فمادة الماء أيضاً يصح أن تقبل الصورة الهوائية فإذاً يصح انقلاب كل واحد منهما إلى الآخـر وإذا كان كـذلك فليس أحـد النوعين بـأن تكون مادة للآخر بـأولى من الآخر بـأن تكون مـادة للأول بـل ليس ولا لـواحد منهما تقدم على الآخـر في النوعيـة نعم يجوز أن يكـون شخص من الماء لـه تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من أن يكون لكـل مادةٍ مادةً أخرى إلى غير النهاية بهـذا المعنى أي يكون كـل شخص فهو إنمـا يتولد عن شخص آخر قبله فهذا هو القول في تناهي العلل المادية.

الفصل الرابع في أسامي المادة

القابل من جهة أنه بـالقوة قـابل يـسمى «هيـولي» ومن جهة أنـه بالفعـل حـامل يسمى «مـوضوعـاً» بالاشتـراك اللفظي بينـه وبين الذي هـو جـزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث كونه مشتركاً بين الصور يسمى «مـادة» و «طينـة» ومن حيث أنـه آخـر مـا ينتهي إليـه التحليـل يسمى «أسطقساً» فإن معنى هذه اللفظة أبسط من أجزاء المركب ومن جهة أنه أول ما يبتدي منه التركيب يسمى «عُنْصُراً»(١) ومن حيث أنه أحد المبـادىء الداخلة في

---

(١) عرّف ابن سينا العنصر في «رسالة الحدود» بـأنه «اسم لـلأصل الأول في المـوضوعـات فيقال عنصر للمحل الأول الـذي باستحـالته يقبـل صوراً تتنـوع بها كـائنات عنهـا، إما مـطلقاً وهـو الهيولي الأولى، وإما بشرط الجسمية وهو المحل الأول من الأجسام الذي بتكوّن يتكوّن عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صـورها» (المصـطلح الفلسفي ص ٢٤٥). أيضاً «معيـار العلم» =

الجسم يسمى «رُكْناً»(١).

وقد يَتْركون هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ «الهيولي» على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك القابل أبداً يكون قابلاً بالفعل وكذلك يسمونه مادّة مع أن مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به وحده.

الفصل الخامس في حال شوق الهيولي إلى الصورة

إن القدماء كانوا يشبهون اليهولي بالأنثى والصورة بالذكر ويثبتون للهيولي شوقاً إلى الصورة وهذا الشوق الذي أثبتوه إما أن يكون نفسانياً أو طبيعياً والأول ظاهر البطلان والثاني أيضاً باطل. لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون إلى صورة معينة أو إلى مطلق الصورة، والأول باطل وإلا لكانت المادة متحركة بطباعها إلى تلك الصورة وكان ما عداها حاصلاً بالقسر هذا خلف. والثاني أيضاً باطل لأن المادة لا تخلو عن الصورة على ما سيأتي والشوق إنما يكون إلى غير الحاصل فثبت أن هذا الكلام بَعيد عن التحصيل.

= ص ٢٩٨.

أما الجرجاني فيعرف العنصر بأنه: «هو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطباع وهو أربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء». (ص ٢٠٤).

(١) الركن في «رسالة الحدود» لابن سينا هو جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم مثل الأفلاك والعناصر. فالشيء بالقياس إلى العالم ركن وبالقياس إلى ما يتركب منه أسطقس، وبالقياس إلى ما يتكون عنه سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً أو بالاستحالة عنه عنصر فإن الهواء عنصر للسحاب بتكاثفه وليس اسطقساً له وهو اسطقس وعنصر للنبات، والفلك هو ركن وليس باسطقس ولا عنصر لصورة ولصورته موضوع وليس له عنصر ولا هيولي إذاً نعني بالموضوع محلاً لأمرٍ هو فيه بالفعل ولم نعنِ به محلاً متقوماً بنفسه، ونعني بالهيولي والعنصر محلاً هو بالقوة شيء ما يكون عنه ولم نعن بالهيولي الجوهر المتكمل بكمال محله وهذه الأشياء التي هي الهيولي والموضوع والعنصر والمادة والأسطقس والركن يقال بعضها مكان بعض» (المرجع السابق ص ٢٤٦ - ٢٤٧) وأيضاً «معيار العلم» ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

وعند الجرجاني «ركن الشيء: ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم، إذ قوام الشيء بركنه، لا من القيام، وإلا يلزم أن يكون الفاعل ركناً للفعل والجسم ركناً للعرض والموصوف للصفة..» (ص ١٤٩).

الفصل السادس في أن مادَّة العناصر مشتركة

برهانه أن هذه العناصر ينقلب بعضها إلى البعض وما كان كذلك فله مادة مشتركة أما الصُّغرى فسيأتي تقريرها في باب الحركة. وأما الكبرى فهي ظاهرة إذ لولا اشتراك المادة بينها لامتنع انقلاب بعضها إلى البعض.

القسم الثالث
في العلة الصورية
وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في بيان علية الصورة

يجب أن يعلم أن الحقيقة إذا كانت مركبة من المادة والصورة فلكل واحد من الجزئين نسبة إلى الآخر ونسبة إلى ذلك المجموع فالصورة ليست علة صورية للمادة لأنها ليست جزءاً من المادة بل هي علة فاعلية للمادة أو جزء علة فاعلية لها بل الصورة علة صورية بالنسبة إلى المركب وكذلك المادة ليس كونها مادة للصورة ككونها مادة للمركب لأن كونها مادة للمركب تعتبر فيه الجزئية وأما كونها مادة للصورة فلا تعتبر فيه الجزئية.

وأما بيان تناهِي الصُّورة فلوَجْهين: أما أولاً فلأن الصورة الأخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم تكن للصور نهاية لم تكن للعلل نهاية. وأما ثانياً فلأن الصور أجزاء الماهية ويمتنع أن تكون للماهية الواحدة أجزاء غير متناهية.

الفصل الثاني في الفرق بين الطَّبيعة والصورة

الفرق بينهما أن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معانٍ ثلاثة مرتَّبة بالعموم والخصوص والأخص: فالعام ذات الشيء والخاص مقوِّم الذات والأخص المقوم الذي هو مبدأ التحريك والتسكين. فاسم الطبيعة متناول للثالث من الجهات الثلاث باشتراك الاسم وللثاني من الجهتين كلفظ الإمكان

وأما الصورة فهي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل.

ثم إن الصورة في البسائط هي نفس الطبيعة كالماء مثلاً، فإن صورته المقومة ليست إلا نفس طبيعته ومع ذلك فالاعتبار مختلف لأنها بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمة للماء مثل البرودة والرطوبة طبيعة.

وأما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل لا تصير بالفعل إلا بسبب صورة أخرى أزيد منها فلا جرَم كانت صورها مغايرة لطبائعها.

ولقائل أن يقول: إذا كان لا بد من صُور أُخرى فالمقوِّم إما أن يكون هو المجموع أو الواحد منه أو كل واحد فنقول ظاهر كلام الشيخ مُشْعِر بالأول فإنه قال الأجسام المركبة لا تحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات إلا من جهة واحدة وإن كان لا بد لها في أن تكون هي ما هي من تلك القوى فإن كانت تلك القوة جزءاً من صورتها فكانت صورتها تجتمع من عدة معان فتتّحد كالإنسانية فإنها تتضمن القوى الطبيعية والنفسانية ويشبه أن لا يكون المراد بهذا الكلام ما يشعر به ظاهره لأنا سنبين أنه لا يجوز أن يكون لمجموع أمور غير مقوّمة تأثير في التقويم.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون المقوِّم واحداً من هذه الأُمور فهو أيضاً باطل من وجهين: أما أولاً فلأن النفس الناطقة من المقومات فلو لم يكن للقوة الطبيعية حظ في التقويم لكانت عرضاً فيه وهي جوهر في البسائط فأول ما يلزم منه أن يكون الواحد بالنوع جوهراً وعرضاً. وأما ثانياً فإن البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان فتكون مقومة للبدن مع أنها عرض فيه هذا خلف. فإذاً تعين القسم الثالث وهو أن يكون للطبيعة وسائر الصُّوَر حظ في تقويم المركبات لكن على التقديم والتأخير كما سنحققه والظاهر أنه هو المراد من كلام الشيخ.

الفصل الثالث في امتناع تقوُّم المادة بصورتين

برهانه أن الصورتين إما أن تكون كل واحدة منهما مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغني الشيء بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما فيكون محتاجاً إليهما ومستغنياً عنهما هذا خلف. وإما أن تكون المستقلة إحداهما دون الثانية فلا تكون تلك الثانية صورة وإما أن لا تستقل الواحدة منهما بالتقويم بل المجموع هو المقوم والمجموع شيء واحد. فالصُّورة المقوِّمة شيء واحد وعلى أن ذلك يستحيل أيضاً لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فتكون المادة متقومة بها فالمادة السابقة على كل حال من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة على المجموع فلو تقوَّمت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وذلك محال.

فإن قيل لكل جسم بسيط أعراض كثيرة تخصه لأن له أيْناً معيناً وشكلاً معيناً ومقداراً معيناً وكيفية معينة من الكيفيات الملموسة فلو كانت الصورة المقومة واحدة لزم صدور أكثر من الواحد عن الصورة الواحدة ولأن الشيخ ذكر في أول طبيعيات «النجاة»[1] أن في مادَّة الجسم الطبيعي صورة تناسب أيْنَهُ وصورة تناسب كيفيه[2] وذلك يناقض ما قلتموه.

فنقول إنه أجاب في «الشفاء» عن الأول فقال إن الجسم البسيط يصدر عنه من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته أمر انفعالي كالماء فإنه يصدر عنه من جهة مادته قبول الشكل ومن جهة صورته البرد المحسوس وبواسطة البرودة قوة مميلة فإن الثقل الذي هو الميل إلى الوسط تابع للبرودة والخفة التي هي الميل إلى فوق تابعة للحرارة. وكذلك الإنسان فإنه يعرض له بسبب الصورة مثل الضحك والبكاء والخجل والذكاء ويعرض له بسبب المادة مثل سواد الزنجي. إذ لولا المزاج الحاصل بسبب انفعال أجزائه بعضها عن بعض

---

(١) النجاة ص ١٧١ و ١٧٣.

(٢) هكذا في الأصل والصحيح: «كَيْفَه».

لم يحصل اللون المعين وكذلك أبدان القروح والشامات ومن الصفات ما يعرض له بسبب الأمرين مثل النوم واليقظة فإنه لولا ضعف تطرق المادة وكونها ذات قوة مدركة لما كانت المادة قابلة لهما ومع ذلك فالنوم أَوْلى بأن يكون بسبب المادة واليقظة بسبب الصورة.

ولقائل أن يقول إنكم بينتم في الفصول الماضية أن المادة يستحيل أن يكون لها أثر أصلاً فإنَّ ماهيتها أنها شيء قابل، والقابل من حيث أنه قابل لا يكون فاعلاً فكيف تقولون الآن إن الجسم البسيط الذي تصدر من جهة صورته قوة فعلية ومن جهة مادته أمر انفعالي وهو قبول الشكل. فهذا ما نذكره في هذا الموضع من أحكام المادة والصورة. وأما سائر المباحث التي بقيت فنذكرها في إثبات المادَّة للجسم.

القسم الرابع
في العلة الغائية
وفيه اثنا عشر فصلا

الفصل الأول في تقسيم الغايات الذاتية والغايات الاتِّفاقية

أعلم أنّ كل مسبَّب فله سَبب فإما أن يكون حصول ذلك المسبب عن ذلك السبب دائماً أو أكثرياً أو على سبيل التساوي أو أقلياً فإن كان دائماً أو أكثرياً فلا يقال لذلك أنه بالاتفاق أما في الدائم فهو ظاهر وأما في الأكثري فهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حضور قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف حُضور المعلول وعند حضوره يحصل المعلول. فإنه إن لم يتوقف سببيته على حضور قيد كانت العلة الكاملة في عليتها حاصلة مع عدم المعلول وذلك قد أبطلناه. فإذاً الفرق بين الدائمي والأكثري أن الدائم لا يتخلف عنه قيد من القيود المعتبرة في عليته والأكثري قد يتخلَّف عنه ذلك ويكون الأكثري مع حضور تلك القيود دائماً أيضاً وهذا الحكم لا يختلف بالعلل الطبيعية والإرادية فإن الإرادة ما لم تنجزم استحال استقلالها بالمؤثرية وإذا صارت جازمة امتنع تخلف الفعل عنها وإذا كان الأكثري من جنس الدائم والدائم لا يقال له أنه بالاتفاق فالأكثري أيضاً كذلك.

فإن قيل إذا قلنا قصدتُ فلاناً لحاجة كذا فإن اتفقَ أن وجدته في البيت لم يمنعنا من هذا القول كون زيد في أكثر الأمر في البيت فنقول نحن إنما نقول ذلك لا بحسب الأمر في نفسه بل بحسب اعتقادنا فيه فإنه إذا غلب على ظَنِّنا كونه في البيت فلا نقول إنه اتَّفق ذلك بل إن لم نجده نقول اتفق ذلك.

وأما إذا تساوى الكون واللاكون في ظننا فعند ذلك نقول اتفق أنه كان في البيت. وأما المتساوي فقد منع بعضهم من إطلاق لفظ الاتفاق عليه محتجاً بأن الأكل وتركه والمشي وتركه من الأمور المتساوية الصدور عن مباديها واللاصدور ثم إذا مشى ماشٍ أو أكل آكل لا نقول إنّ ذلك بالاتفاق فنقول إنه قد ثبت أن الشيء الأقلي إذا شرط فيه الأمور التي باعتبارها صار موجوداً فإنه يكون واجباً مثل أن يشترط أن المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف فيها إلى الأصابع الخمس والقوة الفاضلة صادفَت استعداداً تامّاً والفاعل إذا صادَف المادة لم يعطلها فعند هذه الشروط يجب أن تكون الإصبع الزائدة ويكون ذلك من باب الدائم وإن كانَ ذلك بالنسبة إلى الطبيعة الكُلِّية نادراً أقلياً وإذا جاز أن يصير الأقلي واجباً باعتبار مع غاية تباعدهما فلو جوز صيرورة المساوى أكثرياً كان أولى. وعلى هذا نقول الأكل والمشي إذا قيسا إلى الإرادة الجازمة خرجا عن حد الإمكان المتساوي إلى الأكثرية. فلا جرم لم يصح بهذا الاعتبار أنهما اتفقا. وأما إذا لم يضافا إلى الإرادة الجازمة بل إلى وقت يتساوى فيه وجودهما وعدمهما فصحيح أن يقال دخلت عليه فاتفق أن كان يأكل وذلك بالقياس إلى الدخول لا إلى الإرادة.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن السبب الذي من شأنه أن يتأدى إلى المسبب لا دائماً وَلا أكْثرياً هو السبب الاتفاقي فخروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدي في أكثر الأمر إلى مصادفته إياه وأما خروج غير العارف فربَّما يؤدي وربما لم يؤد فهو بالقياس إلى العارف غير اتفاقي وبالقياس إلى غير العارف اتفاقي وأما الشيء الذي ليس من شأنه أن يتأدى إلى شيء آخر البتة فإنه لا يسمى سبباً اتفاقياً لذلك الشيء مثل كسوف الشمس عند قعود فلان فإن قعوده غير متأدٍّ إلى ذلك الكسوف لا جرم لا يقال اتفق أن صار قعوده علة الكسوف. نعم لما كان قعوده قد يكون سبباً للكون مع الكسوف لا جرَم صَحَّ أن يقال قعدت فاتفق أن كان قعودي مع الكسوف ونقول أيضاً السبب الاتفاقي يجوز أن يتأدى إلى علته الذاتية ويجوز أن لا يتأدى مثل أن الرجل إذا خرج متوجهاً إلى متجره فلقي غريمه فربما انقطع بذلك عن الغاية

الذاتية وربما لم ينقطع بل توجه نحو ما خرج من الدار إلى أن وصل إليه والحجر الهابط إذا شج رأساً فربما وقف وربما هبط إلى مهبطه فإن وصل إلى غايته الطبيعية فيكون بالقياس إليه سبباً ذاتياً وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً.وأما إذا لم يصل إليه كان بالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً وبالقياس إلى الغاية الذاتية أصلاً[1].

الفصل الثاني في إثبات الأسباب الاتفاقية

قد عرفت أن السَّبب الاتفاقي ما تكون تأديته إلى المسبَّب لا دائماً ولا في الأكثر وقد وقع بين الأقدمين خلاف عظيم في وجود الاتفاق وعدمه وظاهر أن ذلك الاختلاف ليس في إطلاق لفظ الاتفاق فإن الاختلاف في الأسامي غير لائق بالمباحث الحِكْمية بل الاختلاف إنما وقع في أن السبب هل يجوز أن يكون تأديته إلى المسبب مساوياً أو أقلياً أم لا؟ فبعضهم منعه وبعضهم جوزه. ولمن مَنع أن يتمسك بما أقوله وهو أن السبب إما أن يكون من شأنه أن يتأدى إلى مسبَّبه أو لا يكون فإن كان وجب أن يكون مستقلاً بالتأثير فيكون حصول المعلول منه دائماً لما بيَّنا أن المعلول يمتنع تخلفه عن العلة التامة في العِلِّية وإن لم يكن مستقلاً بالتأثير فلا بد معه من أمر آخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وَحْده يستحيل أن يتأدى إليه فهو وحده لا يكون سبباً إتفاقياً لأن من شأن الاتفاق أن يكون ممكن التأدي إليه والحاصل أنه ان كان مستقلاً كان واجب التأدِّي إليه فلا يكون ذلك التأدي اتفاقياً وإن لم يكن مستقلاً فهو ممتنع التأدي إليه فلا يكون ذلك التأدي إتفاقياً.

والحجة المحكيَّة عنهم في «الشفاء» هذه إذا وجدنا للحوادث أسباباً معلومة امتنع أن نتركها فنطلب لها عِلَلاً مجهولة من البَخْت والاتفاق فإن الحافر بئْراً إذا عثر على كنز جزم أهل الغباوة بأن البَخْت السعيد لِحَقَه، وإن انزلقت رجله حتى انكسرت جَزَموا القول بأن البخت الشقي لحِقَه. وليس

---

(١) في نسخة: باطلاً.

الأمر كذلك بل كل من يحفر إلى الدفين فإنه يجده ويقولون إن فلاناً لما خرج إلى السوق ليقعد في دكانه رأى غريماً له فظفر بحقه وليس الأمر كذلك بل كل من تَوجَّه إلى مكان فيه غريمه وله حسّ بصر فإنه يراه.

وليس لقائل أن يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب أن لا يكون الخروج إلى السوق سبباً حقيقياً للظفر بالغريم لأنا نقول يجوز أن يكون لفعل واحد غايات شتى بل أكثر الأفعال كذلك لكنه يعرض أن يجعل المستعمل لذلك الفعل إحدى تلك الغايات غاية فتتعطل الأخرى بوضعه لا في نفس الأمر لأنها صالحة لأن تجعل غاية أليس لو كان هذا الإنسان شاعراً بمقام الغريم هناك كان وصوله إليه غاية له؟.

وأقول لمثبتي الاتفاق أن يجيبوا عن الأول فيقولوا الأسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دائماً وإلا لكان لا بد معها من قَيْد زائد فتكون العلة ذلك المجموع فتكون العلة مركبة لا بسيطة وأما المركبة فإن كان اجتماع أجزائها دائماً كان حصول المعلول دائماً وإن كان أكثرياً كان حصول المعلول أيضاً أكثرياً. وكذلك القول في المتساوي والأقلي فاختلاف أحوال المعلولات في الدَّوام والأكثرية والتساوي والأقلية لاختلاف أحوال اجتماع أجزاء العلة في ذلك.

وإذا عرَفت ذلك فنقول إنه وإن كان كل ما لا بد منه في تحقُّق العلية فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما كان الجزء المحصَّل الوجودي شيئاً واحداً وحينئذ يضاف الأثر إليه وأما سائر الأمور المعتبرة فهي عائدة إلى زوال المانع وتحقق الشرط وحضور القابل ثم إذا كان حضور سائر القيود مع حصول تلك الذات دائماً قيل إن صدور المعلول عن العلة دائم وإن كان ذلك الانضمام أكثرياً جعل ذلك الصُّدور أكثرياً وكذلك القول في المتساوي والأقلِّي.

فإن قيل ذلك الاجتماع إن كان واجباً كان المعلول دائمَ الوجود وإن كان ممكناً فلا بد من استناده إلى الواجب فيدوم لدوام الواجب فيدوم المعلول

لدوامه فنقول إن مصادمات الأسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب فيجوز أن يختلف حال الإجتماع والإفتراق بسبب اختلافها كما في سائر الحوادث.

وأما الحجة التي ذكروها فجوابها أن الغاية قد يراد بها ما ينتهي إليه الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصوداً فالأسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الأول وليست غايات بالمعنى الثاني وقوله الغاية لا تصير غاية بالوضع فهو غير مسلَّم. ألا ترى أن الوضع والجعل يجعل بعضها أكثرياً وبعضُها أقلّياً فإن الشاعر بمقام الغريم الخارج إليه يجده في الأكثر وغير الشاعر به لا يظفر به في الأكثر، فإذا كان الجعل المختلف يختلف به حكم الأكثرية والأقلية فكذلك يجوز أن يختلف به مبدأ الحكم في كونه اتفاقياً وغير اتفاقي.

الفصل الثالث في الفرق بين البَخْت والإتّفاق[1]

قد تقرر الاصطلاح على تخصيص اسم البَخْت بالسبب الاتفاقي الذي مبدؤه إرادة طبيعية فإن كان السبب طبيعياً كالعُود الذي يُشقّ فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختاً بل كائناً من تلقاء نفسه. وأما إن كان حدوثه من مصادمات أسباب طبيعية وإرادية فحينئذ يسمى بختاً بالقياس إلى السبب الإرادي وأما بالنسبة إلى السبب الطبيعي فلا. والفرق بين رداءة البخت ورداءة التدبير أن رَداءة البخت هو أن يكون السبب في أكثر الأمر غير مؤد إلى غاية مذمومة ولكن في حَقّ صاحبه يؤدي إلى ذلك وأما رداءة التدبير فهو أن يكون السبب في أكثر الأمر يؤدي إلى ذلك والميمون هو الذي تكرر حصول الخير بالاتفاق عند تكرره والمشؤوم بالعكس منه.

الفصل الرابع في إثبات العِلة الغائية للحركات الطبيعية

زعم انباذقلس[2] أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق أن كان

---

(١) قارن الطبيعة لأرسطو - بتحقيق بدوي وترجمة إسحاق بن حنين ١/١١١ - ١٣٥، والشفاء - السماع الطبيعي - ص ٦٠ - ٧٦.

(٢) في نسخة ابن قلس!.

هيئته اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يَبْقَ. وله في ذلك أربع حجج: أولها أن الطبيعة كيف تفعل لأجل غرض مع أنها ليست لها رَوِيّة. وثانيها توافقنا على أن التشويهات والزوائد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فإن نظام الذبول ليس أقل من نظام النشوء والنمو بل هما وإن كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونهج لا يتبَّدل ولكن لما كان نظام النقصان بسبب ضرورة المادة فلا جرم حكمنا أنها غير مقصودة للطبيعة فكذلك نظام النشوء والنمو بسبب ضرورة المادة فوجب أن لا تكون مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقيناً أنه كائن لضرورة المادة فإن الشمس إذا بخرت فخلص البخار إلى الجو البارد فلما برد صار ثقيلاً فنزل ضرورة فاتفق أن يقع في مصالح فنظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل هو لضرورة المادة. وثالثها إن كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض إن كان لغرض آخرَ لزم التسلسل وإن كان لا لغرض آخر فقد فعلت شيئاً لا لغرض آخر فيجوز ذلك في كل الأفعال. ورابعها أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة فإنها تحلل الشمع وتعقد الملح وتسوِّد وجه القصار وتبيض وجه الثور فهذه أدلّة منكري الغايات.

والحق إنا لا ننكر أن يكون للاتفاق مدخل في تكون الأمور الطبيعية بالقياس إلى أفرادها فإنه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الأرض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الأرض ولا حصول هذه

= وأنباذ قلس فيلسوف يوناني من السابقين على سقراط. من مدينة اكراجاس أو أجريجنتم في جزيرة صقلية ـ من القرن الخامس قبل الميلاد. اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة وقال عنه أرسطو إنه منشىء علم البيان. رد الأشياء إلى أربعة عناصرأو أصول: الماء والنار والهواء والتراب واعتبر أن الوجود لا يقبل التغير...

أنظر في ترجمته: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٣٥ ـ ٣٧ ربيع الفكر اليوناني للدكتور بدوي ١٩٤ ـ ٢٠٢، موسوعة الفلسفة ـ لبدوي أيضاً ١/٢٢٥ ـ ٢٢٩، الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٦٩ ـ ٧٠.

أخبار الحكماء للقفطي ص ١٢ ـ ١٣.

النطفة في هذا الرحم أمراً دائماً ولا أكثرياً بل نسامح في أنها وما يجري مجراها اتفاقيات ولكنا ندعي أن للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة والمراد بالغاية على ما ذكرنا المعلولات التي يكون تأدي القوى إليها دائماً أو أكثرياً.

والبرهان عليه أن نفرض الكلام في تكون السنبلة عن البُرَّة باستمداد المادة عن الأرض ونقو البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة بُرٍ أنبتت سنبلة بُرّ أو حبة شعير أنبتت سنبلة شعير. ولا بد من نفوذ أجزاء الأرض والماء في تلك الحبة لتصير غذاء لها فتتكون منها السنبلة. وظاهر أن ذلك النفوذ إنما يكون بحركة الأرض والماء عن مواضعها الطبيعية فلا تكون تلك الحركة منها فإذاً حركتها لأجل قوى مستكنة في الحبات ثم لا يخلو إما أن تكون في تلك البقعة أجزاء تصلح لتكون البُرة وأخرى تصلح لتكون الشعير أو يكون الصالح لهما من نوع واحد فإن كان الصالح لهما نوعاً واحداً لم يكن صيرورة ذلك الجزء بُراً والآخر شعيراً لضرورة المادة بل لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة دائماً أو في الأكثر وهذا هو مُرادنا بالغاية وإن كانت الأجزاء مختلفة في الغاية فذلك الاختلاف ليس لماهية الأجزاء الأرضية بل لأن القوة الموجودة في البر أفادت ذلك الجزء من الأرض تلك الخاصية فإن كانت إفادة تلك الخاصية لأجل خاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل وإن كانت لا لخاصية أخرى كانت القوة المستكنة في البر لذاتها متوجهة إلى ذلك الفعل ويكون صدور ذلك الفعل عنها دائماً أو أكثرياً.وبالجملة فإذا لم تكن القوة الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت الزيتون بُراً والبر بطيخاً. ثم إذا ثبت أن للأفعال الطبيعية غايات فنقول إنها لما لم تكن ممنوة بعوائق ومعارضَات فهي خَيْرات وعليه دليلان.

الأول أنها إذا تأدّت إلى غايات ضارة كان ذلك لا دائماًولا أكثرياً بل النفس تطلب لها سبباً عارضاً فيقال ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل؟ وما أصاب هذه المرأة حتى أسقطت؟ وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخَيْريّة.

الثاني أنا إذا أحسَسنا بعارض أو قصور من الطبيعة عاونتنا الطبيعة

بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقداً أنـه إذا زال العارض المعـارض أو اشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى الصحة والخير وهذا يدل على المقصود.

والجواب عما تمسكوا به أولاً أنه ليس إذا عدمت الطبيعة الـرَّوِيَّة وجب أن نحكم عليها بأن الفعـل الصادر عنهـا غير متـوجه إلى غـاية فـإن الرويـة لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميّز فعلاً عن فعل وتعينه للوقوع ثم تكون لكل واحد من تلك الأفعال غاية مخصوصة ويكون تأدي ذلك الفعل إليها لـذاته لا لسبب آخر حتى لو قـدرنا عـدم اختلاف البـواعث والدواعي لكـان يصدر من النفس فِعلٌ واحد من غير روية.

ومما يقرِّر ذلك أنه لا شك في أن الصناعات لغايات ثم إنها إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية بل الروية تصير مـانعة عن ذلـك.مثل أن الكـاتب الماهـر إذا تفكر في حَـرْف حَرْف تبلَّد في صنـاعته وكـذلك حـال اعتصام المنزلقة رجله بما يعصمـه ومبادرة اليد إلى العضو المستحـك من غير فكرة ولا روية.

وأوضح منه أن القـوة النفسانيـة إذا حركت عضـواً ظاهـراً فإنمـا تحركـه بواسطة تحريك الوتر والنفس لا شعور لها بذلك.

والجواب عما تمسكوا به ثـانياً أن الفسـاد في هذه الكـائنات تـارة لعدم كَمالاتها وتارة لحصول زيادات خارجـة عن المجرى الـطبيعي. وأما الإعـدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تكـون واصلة إليها.والمـوت والذبول كل ذلك لقصـور الطبيعـة عن البلوغ إلى الغايـة المقصودة.وأمـا نظام الذبول فله سببان أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بـالعَرض وهـو الطبيعـة ولكل واحد منهما غاية.فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المـادة إليه على النظام.والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بـإمداد بعـد إمـداد ولكن كل مدد ثان فإنه يقع أقل من المدد الأول لما ستعرف في علم النفس فيكون ذلك الإمداد سبباً بالعـرض لنظام الـذبول فهـو إذاً من حيث هو ذو نـظام فعل الـطبيعة وإن لم يكن فعـل طبيعة البـدن ونحن لم نقل إن كـل حـال للصـورة

الطبيعة يجب أن يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا إن كل طبيعة فإنها تفعل فعلها لغاية لها وأما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وأيضاً فالموت وإن لم يكن غاية نافعة بالقياس إلى بَدن زيد فهو غاية بالقياس إلى نظام الكل واجب على ما ستعرف في علم النفس. وأما الزيادات فهي كائنة لغاية ما فإن المادة إذا فضلت حركت الطبيعة فضلتها إلى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وما قيل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو سبب الهي ذو نظام له غايات أكثرية في الطبيعة على ما عرفته.

والجواب عما تمسَّكوا به ثالثاً أنه لا يلزم أن تكون لكل غايةٍ غايةٌ بل الغاية الحقيقية تكون مقصودة لذاتها وسائر الأشياء تقصد لها وما يقصد لذاته فإنه لا يليق به أن يقال:لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الألم.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً أن القوة المحرقة لها غاية واحدة وهي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها.وأما العقد تارة والحل أخرى فذلك لأن الوصول إلى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة الحل وفي الآخر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية.وأما الغاية الذاتية فهي واحدة. وإذ قد تكلمنا في غايات الأفعال الطبيعية فلنتكلم في غايات الأفعال الاختيارية.

الفصل الخامس في بيان أن للعَبث والجُزاف غاية

يجب أن تعلم أن للحركات الاختيارية مبادٍ بعضها ضرورية بأعيانها وبعضها غير ضرورية بأعيانها فالتي تكون ضرورية بأعيانها منها قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة المحركة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبْدَءان لا بد من حصولهما.

ثم إنّ غاية القوة المحركة هي التي انتهت الحركة إليها وليس لها غاية غير ذلك وأما القوة الشوقية فقد تكون غايتها غاية القوة المحركة، مثل ما إذا ضجر الإنسان عن القيام في موضع فتذكر موضعاً آخر واشتاق إلى القيام فيه

فتحرك إليه فكان غايته نفس غاية القوة المحركة وقد تكون غايتها مغايرة لغاية القوة المحركة كما إذا تخيل الإنسان صُورة لقاء صديق له فيشتاق ويتحرك إلى ذلك المكان الذي يَقدر مُصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول إلى ذلك المكان وغاية القوة الشَّوقية مُصادفة ذلك الصديق. وأما المبدأ الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيُّل فإنه وإن كان لا بد من أحدهما إلا أنه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه.

وإذا عرفت ذلك فنقول أما القوة المحركة فإن غايتها لا محالة موجودة لأن لتلك الحركة نهاية ثم إن لم توجد معه غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلاً بالقياس إلى القوة الشوقية لا بالقياس إلى القوة المحركة مثل من وصل إلى المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه وأما إذا حصل الغايتان ولكن يكون المبدأ البعيد هو التخيل لا الفكر فلا يخلو إما أن يكون المبدأ هو التخيل وحده أو مع طبيعة مثل التنفس أو مع مزاج كحركة المريض أو مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك فإن كان المبدأ هو التخيل وحده يسمى ذلك الفعل جُزافاً ولم يسم عبثاً وإن كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك قصداً ضرورياً أو طبيعياً. وان كان المبدأ هو التخيل مع ملكة وخُلُق سمي ذلك الفعل عادة.

وإذا عرفت ذلك ظهر أن العَبث فعل له غاية[1] وهي خَير حقيقي أو مظنون، أما أن له غاية فلأن اللعب باللحية مبدأ حركته القريبة هو القوة التي في العضلة، والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكراً وقد حصلت الغاية التي للقوة المحركة وللقوة الشوقية ولم تحصل الغاية التي للقوة الفكرية لأنها غير موجودة فتبين أن المبادىء الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فإنما لم يحصل لأن القوى التي تلك الغايات غايات لها غير موجودة.

وأما بيان أن تلك الغاية خير حقيقي أو مظنون فلأن كل فعل نفساني

---

(١) في «التعريفات»: العبث: ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة، وقيل ما ليس فيه غرض صحيح لفاعله» (ص ١٩٠). بينما في «الكليات»: هو ما يخلو من الفائدة» (٣/٢٥٩).

فلشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتاً بل يكون سريع البطلان والزوال فلا يحصل الشعور به فإن التخيل غير الشعور به ولو كان كل تخيل يلزمه شعور به لذهب الأمر فيه إلى غير النهاية. ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة إما عادة وإما ملال عن هيئة وإما حرص على أحداث الفعل. وكل ذلك لذيذ بحسب القوة المتخيلة واللذيذ لشيء خير بالقياس إلى ذلك الشيء وإن لم يكن خيراً حقيقياً بالقياس إلى العقل الإنساني فهذه الأشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء هذه علل لتخصيص الحركات الخيرية بحيث لا تنضبط.

الفصل السادس في أن لوجود العالمَ غاية حقيقية

زَعم ديمقراطيس[1] أن العالم إنما تكوَّن بالاتفاق وذلك لأن مبادىء العالم أجرام صغار لا تتجزى بصلابتها ولعدمها الخلاء وهي غير متناهية وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال وهي دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون هذا العالم ولكنه زعم أن تكوَّن الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

والذي يدل على فساد قوله أمور ثلاثة: الأول أنه قد ظهر أن الاتفاق غاية عَرضية لأمر طبيعي، أو إرادي، أو قسري، ولا يستند القَسْر إلى قَسْر آخر إلى غير النهاية كما ثبت بل لا بد وأن ينتهي إلى الإرادة أو الطبيعة فإذاً الإرادة والطبيعة أقدم من الاتفاق فإذا السبب الأول للعالم إرادة أو طبيعة.

الثاني أن تلك الأجزاء إن كانت متشاكلة الطبائع كانت حركاتها إلى جهة واحدة فلا تقع بينها مصادمة وممانعة في الحركة وإن وقع بينها تصادم لم يكن الوقوف الحاصل بسبب ذلك باقياً على الأكثر لكنَّ الإرصاد دالة على بقاء الإجرام السماوية بحالها وإن كانت مختلفة الطبائع والقوى كان الفلَك مركباً لا بسيطاً وذلك باطل.

---

(١) في نسخة: ذيمقراطيس.

الثالث أنه جعل الأمر الدائم الذي لا يقع فيه خروج عن النظام الواحد اتفاقياً وجعل الأمور المتغيرة عن مناهجها وطرائقها مثل أحوال النبات والحيوانات لغايات مُعيَّنة وذلك بالعكس أولى.

الفصل السابع في الغايات الضرورية العرضية

قد عرَفت أن الغايات إما اتفاقية وإما ضرورية. فاعلم الآن أن الغايات الضرورية إما ذاتية وإما عرضية فالغاية الذاتية هي التي تطلب لذاتها والتي لا تكون ذاتية أحد أمور ثلاثة.

الأول الأمر الذي يكون وجوده متقدماً على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع به وهذا يسمى نافعاً إما في الحقيقة أو بحسب الظن.

الثاني الذي يكون لازماً لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل أنه لا بد من جسم أذكر حتى يتم القطع به وإنما لم يكن منه بدلا لذكرته بل لأنه كان لازماً للحديد.

الثالث الذي يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية إما على طريق اللزوم وذلك مثل الأكل الذي غايته التغوُّط. وإما على طريق اللزوم مثل الجمال للرياضة فإن الصحيح قد يحصل له الجمال مع أن الجمال ليس هو المقصود بالرياضة وكذلك في أمر التزويج والتوليد وذلك يتبعه حب الولد.

الفصل الثامن في تناهي العِلَل الغائية

برهانُه أن العِلَل الغائية هي التي تكُون مَطْلوبة لِذاتِها فَلْو قدرنا عللاً غائية لا نهاية لها فإما أن يكون فيها شيء مطلوب لذاته وإما أن لا يكون كذلك فإن كان فيها ما يكون مطلوباً لذاته فقد انقطع التسلسل وإن لم يكن فيها شيء مطلوب لذاته فليست هناك علة غائية. فثبت أنه يلزم من تجويز التسلسل في العلل الغائية رفع العلل الغائية وإبطالها.

فإنّ قيلَ الحرَكة الفلكِيَّة غير متناهية فإما أن يقال إنه لا غاية لها أو يقال إن غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه. وكذلك القول في

الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتائج تترادف عن القياسات ولا تتناهى.

فنقول ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبِّرة للعالم الماهيات الجنسية مثل أن يوجد جسم أو حيوان ولا أن يوجد شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية أن توجد الماهيات النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن أن يبقى الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى الأشخاص فلا جرم لا توجد منها أشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وأما إن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث أن تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث أن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك فتكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية ونحن إنما أوجبنا التناهي في الغايات الذاتية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبِّرة للعالم.

وأما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعيَّن فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سِوَى ذلك. وأما الحركة الفلكية الأبدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الأوضاع الممكنة من القوَّة إلى الفِعْل وذلك لما لم يكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية لا جرَم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية.

وأما المقدِّمات والنتائج فيجب أن يُعلم أن المراد بقولِنا العلة الغائية تتناهى أنه لا يجوز أن يروم الفاعل الواحد بالفعل الواحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية. فأما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائزٌ وها هنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية وهذا لا يناقض ما ذكرناه.

الفصل التاسع في بيان عِلية العِلّة الغائية

العلة الغائية لها ماهية ولها وجود فهي بماهيتها تكون علة لكون سائر العلل عللاً بالفعل ولكن لا مطلقاً فإن تلك الماهية لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في النفس. هكذا قاله الشيخ. وهذا يقتضي أن لا تكون للأفعال الطبيعية غايات لأنه ليس لها تصور ولا إدراك وذلك يناقض مذهبه في إثبات

الغايات للأفعال الطبيعية وأما وجود الغايات فالغايات إما أن تكون أموراً حادثة تنتهي إليها الحركات وإما أن لا تكون كذلك فإن كانت أموراً حادثة فهي في وُجودها معلولة لجميع العلل فحينئذ تكون ماهيتها علة لِعلة وجودها ويكون وجودها معلولاً لمعلول ماهيتها. وأما إذا لم تكن الغاية أمراً حادثاً لم تكن سائِر العلل عللاً لوجودها فإذاً العلة الغائية دائماً علة بماهيتها لعلية سائر العلل وأما كونها معلولة بوجودها فذلك ليس بواجب بل إن كانت الغاية حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل وإلا فلا. فإذاً عِلّيتها لسائِر العلل لذاتها وإما معلوليتها لسائر العلل فليست لذاتِها لحدوثِها هذا ما قيل.

الفصل العاشر في الفَرْق بين الغاية والخير

أعلم أن الفاعل إذا حصّل في مادّة صورة فإما أن يكون مقصوده الأصلي هو تحصيل تلك الصورة في تلك المادة أو مقصوده حصول صفة له في نفسه بواسطة ذلك التحصيل. مثال الأول أن القوَّة المصوِّرة للإنسان غايتها تحصيل تلك الصورة في تلك المادة. ومثال الثاني البناء لأجل الإستكنان فإنه ليست غايته الذاتية تحصيل صورة البيت في مادته بل الاستكنان وهو صفة تحصل للباني. أما القسم الأول فتلك الصورة الحاصلة لها نسبة إلى أمور أربعة:

أحدها نسبتها إلى الفاعل من حيث أن تصورها صار محركاً للفاعل وعلة لأن صارت فاعليّتها حاصلة بالفعل فتلك الصورة من هذا الاعتبار تكون غاية.

وثانيها نسبتها إلى حرَكة المادة إلى قبولها وهي بهذا الاعتبار تسمى «نهاية»[1] وفرْق بين الغاية والنهاية لأن الشيء لا يبطل عند وجود غايته ويبطل عند وجود نهايته.

---

(١) عرف ابن سينا «النهاية» في «رسالة الحدود» بقوله:
النهاية هي ما به يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه. (ص ٢٥٣ من المصطلح الفلسفي). وهكذا عرفها الغزالي إلا أنه قال: «هي غاية ما يصير الشيء...» (معيار العلم ص ٣٠٧).

وثالثها نسبتها إلى المادَّة حين كانت موصوفة بها بالقوة وهي بهذا الاعتبار تكون «خيرا» لأن الشر هو عدم كمال الشيء والخير هو حصوله(١).

ورابعها نسبتها إلى المادة عند كونها موصوفة بها بالفعل وهي بهذا الاعتبار تكون «صورة».

وأما القسم الثاني وهو مِثْل الإستكنان فهذا ليس له حصول إلا في نفس الفاعل فلَه اعتبارن: أحدُهما أن تصوره صار علة لكون الفاعل فاعلاً بالفعل وهو بهذا الاعتبار غاية. وثانيهُما أن الشيء صار موصوفاً به بالفعل بعد أن كان موصوفاً به بالقوة وهو بهذا الاعتبار خير سواء كان خيراً حقيقياً أو خيراً مظنوناً.

ويجب أن يعُلم أن غاية الفاعل القريب لتحصيل الصورة في المادة هي نفس تلك الصورة وأما الذي لا يكون غايته صورة في المادة فإنه لا يكون فاعلاً قريباً فإن عرَض أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي يكون غايته صورة لا في المادة شيئاً واحداً فذلك الواحد وحدته بالموضوع مثل أن يبني الإنسان بيتاً ليستكن فيه فإن كونه مستكناً علة لكونه بناء بوجه ما فالمستكنية علة بعيدة فلا جرم غايتها ليست صورة في مادة والبنائية علة قريبة لحصول صورة البناء في مادة فلا جرم غايتها هي تلك الصورة المادية.

الفصل الحادي عشر في الجُود(٢)

والفرق بينه وبين الخَيْر أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض فمن

---

(١) الخير والشر هنا بالمعنى الفلسفي لا بالمعنى الشرعي. وعند ابن سينا: «يقال شر للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال شر لما هو مثل الألم والغم، الذي يكون هناك إدراكاً ما لسبب، لا فقد شيء فقط. (النجاة ص ٣٢٠).
أما الخير عنده: فهو بالجملة ما يتشوقُه كل شيء ويتم به وجوده. والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر. فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود..» (النجاة ٢٦٥).
ويقول في «الإشارات»: «كل خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول» (٧٥٧/٣).

(٢) في «التعريفات»: الجُود: صفة، هي مبدأ إفادة ما ينبغي إلا بعوض فلو وهب واحد كتابه من غير أهله أو من أهله الفرض دنيوي أو أخروي لا يكون جوداً» (ص ١٠٨).

يهب السكين لمن يقتل به مظلوماً ما لا يكون جواداً والذي أعطى ليستعيض لايكون جواداً أيضاً.ولا يجب أن يكون العِوَض كله جنساً مخصوصاً بل الثَناء والمدح واستحقاق الجزاء واكتساب الكمال كل ذلك أعواض.فالجود هو إفادة الخير بشرط عدم العوض وعند ذلك ظهر الفرق بين الجود والخير.

الفصل الثاني عشر في أن كل من فعل فعلاً لغرض فهو ناقص

برهانه أن الذي يفعل فعلاً لغرض فلا يخلو إما أن يكون وجود ذلك وعدِمه بالنسبة إليه سواء وإما أن لا يكون الأمر كذلك فإن كان الأمران عنده سواء استحال أن يصير أحدهما حاملاً له على فعل أحد الجانبين فحينئذ لا يكون أحد الجانبين غرضاً للفاعل وأما إن كان أحد الجانبين أرجح عند الفاعل من الثاني فلا بد وأن يكون ذلك الأرجح أَوْلى لذلك الفاعل فالفاعل إذا لم يفعل ذلك الفعل لم تحصل له تلك الأَوْلوية ولا شك أن حال الفاعل عند عدم تلك الأَوْلوية أنقص من حاله عند حصول تلك الأولوية فثبت أن كل فاعل يفعل لغرض فإنه يكون ناقصاً في نفسه ويكون ذلك الفعل سبباً لكمالِه.

فإن قيل إنه يفعل لا لاستكماله به بل لاستكمال غيره به ومن شأن الجواد أن يفعل ذلك فنقول استكمال غيره بذلك الفعل إما أن يكون بالنسبة إليه أولى من عدم استكمال الغير بذلك الفعل وإما أن لا يكون كذلك.فإن كان الأول لزم أن يكون استكمال الغير بذلك الفعل سبباً لاستكمالِه ويعود المحال وإن كان استكمال الغير بذلك الشيء وعدم استكمال الغير به بالنسبة إليه سواء استحال أن يصير استكمال الغير مقصوداً له ومرجحاً لداعيه وبالله التوفيق.

خاتمة لهذا الفن فيما بقي من مباحث هذا الباب. وفيها فصلان

الفصل الأول في أمور مشتركة بين العِلَل

أعلم أن العلل الأربع[1] مشتركة في ستة أمور:

(١) انظر أيضاً في العلل الأربعة: الطبيعة لأرسطو ١/١٣٦ ـ ١٤٢ والشفاء لابن سينا ـ السماع =

الأول الذي يكون بالذات والذي يكون بالعرض. فالفاعل بالذات هو أن يكون لذاته مبدأ لذلك الفعل والفاعل بالعرض هو أن لا يكون كذلك وهو على أقسام خمسة:

أ ـ أن يفعل الفاعل فعلاً يُزيل ضدّ شيء فيقوى ذلك الشيء بسببه مثل السَّقمونيا(١) فإنه متى أزال الصفراء حصلت البرودة وتنضاف تلك البرودة إلى السقمونيا.

ب ـ أن يكون الفاعل مُزيلاً للمانع وإن لم يُفد مع المنع ضداً مثل مزيل الدعامة فإنه يقال له هادِم السقف.

ج ـ أن تكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون مبدأ بالذّات لفعل فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلاً بالعرض مثل ما يقال للطبيب بناء أي الشخص الموصوف بالطبيبية موصوف بالبنائية.

د ـ الغايات الاتفاقية مِثل الحجر يشج وإنما عرض له ذلك لأنه بذاته يهبط فاتّفق أن وقع العُضو في مسافته فتأثر به.

هـ ـ أن يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب بجعله فاعلاً بالعرض. أما المادَّة بالذات فهي التي تكون بخصوصية ذاتها قابلة للصورة المعينة مثل الشمع للشكل والتي بالعَرَض فأمران: أحدهما أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادَّة للمقبول مثل أن يجعل الماء مثلاً مادة الهواء. ثانيهما أن يؤخذ القابل مع وصف لا تتوقف القابلية عليه فيجعل مع ذلك الشيء قابلاً مِثْل قولنا الطَّبيب يتعالج فإنه إنما يتعالج لا من حيث هو طبيب بل من حيث هو عليل. وأما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي

= الطبيعي ـ ص ٤٨ ـ ٦٠.

(١) السقمونيا: هي نبات طبي عشبي يشبه اللبلاب وهي «المحمودة قال ولم يذكرها جالينوس في بسائطه، وهي حارة يابسة في الدرجة الثالثة، وأجودها ما كان أبيض يضرب إلى الزرقة. ولا تنكسر حدتها وإن طال عليها المكث إلا بعد الثلاثين والأربعين سنة. ومن أعطي منها إلى ثلثي درهم أسهل إسهالاً عنيفاً جداً يهلك صاحبه... وهي لبن حشيشة تشبه اللبلاب.. وهي تنقي البرص...» المعتمد ٢٢٨.

بالعرض فكالسواد والبياض له وأما الغاية الذاتية والعرضية فقد عرفتها.

الثاني القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس لتحريك الأعضاء والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليه أو حدوث حالة أخرى فيه مثل الأعضاء للبدن. والمادة البعيدة ما لا تكون كذلك إما لأنها وحدها ليست بقابلة بل هي جزء القابل وإما لأنها إن كانت قابلة فلا بد من حدوث أحوال فيها لتستعد بسببها لقبول تلك الصورة فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الأركان المختلطة لصورة الخلط فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيرة من الغذائية والكيلوسية والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزواية للمربع والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء.

الثالث الخصُوص والعُموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة للكثيرين وإن كان بلا واسطة والمادَّة الخاصَّة ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريباً وعاماً مثل الخشب للسَّرير والصورة الخاصة فهي جزء الشيء أو فصله أو خاصته والعامة فكأجناس تلك والغاية الخاصة فهِيَ التي لا تحصل إلا من طريق واحد والعامة فهي التي تحصُل من طرق عديدة.

الرابع الكُلِّي والجُزْئِي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شَخْصِيّ أو نوعي أو جنسي وكل واحد منها في مقابل نظيره، والكلي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب بهذا العلاج أو الصانع للعلاج وفي المادة كذلك وفي الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم وفي الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركة المخصوصة والكلي فكلإنتصاف من الظالم.

الخامس البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الأَحَدِيّ الذات وأحق العلل بذلك هو المبدأ الأول والمركب منه ما تكون مؤثريته لاجتماع عدة أمور إما متفقة النوع كعِدَّة يحرِّكون السفينة، أو مختلفة النوع كالجوع الكائن من القوة الجاذبة والحساسة، والمادة البسيطة كالهيولي للجسمية والخشب في الحس للخشبيات والمركبة مثل العقاقير للتِّرياق والصورة البسيطة كصورة الماء والنار والمركبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمركبة المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية.

السادس القوة والفعل: فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها لها فيه القوة قد تكون قريبة كقوة المعلم على الكتابة وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة بدن الإنسان وقد يكون بالفعل كبدن الإنسان وأما الصورة فقد تكون بالفعل وذلك ظاهر وقد تكون بالقوة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة أو بالفعل.

الفصل الثاني في معنى كَوْن العدَم مبدأ

إنا سنبرهن على أن الجسم مِن حيث هو جسم مركب من الهيولي والصورة فللجسم من حيث هو جسم من المبادىء المفارقة مبدآن أحدهما الهيولي والآخر الصُورة. وأما إذا أخذ من حيث أنه حادث أو متغير أو مستكمل فله مبدأ ثالث وهو العدم. فنبيِّن مفهومات هذه الألفاظ الثلاثة ثم نبين مبدئية العدم بالنسبة إليها. فالمتغير هو الذي كان موصوفاً بصفة فبطلت عنه تلك الصفة وحدثت فيه صفة أخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغيِّر بصفة وحالة كانت موجودة فعدمت وحالة كانت معدومة فوجدت فتبين من ذلك أنه لا بد للمتغير من عدم. وأما المُسْتكمل فهو الذي كان خالياً عن صفة ثم حصلت تلك الصفة فيه من غير زَوال شَيء عنه. فتبين أنه لا بد للمُسْتكمل من

حيث هو مستكمل من العدم فإنه لو لم يكن هناك عدم لكان الكمال حاصلاً دائماً فلم يكن هناك تغيُّر ولا استكمال. فإذاً المتغيِّر والمستكمل محتاجان في كونهما متغيرين ومستكملين إلى العدم والعدم غير محتاج في كونه عدماً إلى تحقق المتغير والمستكمل فالعدم مبدأ لهما لأنا لا نعني بالمبدأ ها هنا إلا كل ما يحتاج إليه. فهذا ما قيل في بيان مبدئية العدم وليكن هذا آخر كلامنا في العلة والمعلول.

الفن الخامس
في الحركة والزمان
وفيه اثنان وسبعون فصلا

الفصل الأول في رَسْم الحركة[1]

أعلم أن المَوْجود يستحيل أن يكون بـالقوة من كـل وجه وإلا لكـان في

(١) للقدامي في تعريف الحركة عبارات مختلفة:
١ ـ الكندي في «الحدود والرسوم»: الحركة تبدُّل حال الذات (المصطلح ص ١٩٢).
٢ ـ ابن سينا في «رسالة الحدود»: حـد الحركـة: هي كمال أول لمـا بالقـوة من جهة مـا هو بالقوة وإن شئنا قلنا: هي خروج من القوة إلى الفعـل لا في آن واحد. وأمـا حركة الكل فهي حـركة الجـرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميـع الحركـات التي على الـوسط وأسـرع منها» (المرجع نفسه ص ٢٥٢). أما في «النجاة» فيعرفها بأنها: «تقـال على تبدُّل حال قارَّة في الجسم يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحـو شيء، والوصـول بها إليـه هو بـالقوة لا بـالفعل» (ص ١٤٢).
٣ ـ الغزالي: نفس التعريف السابق عند ابن سينا. معيار العلم ص ٣٠٣.
٤ ـ الآمدي في «المبين»: الحركة عبارة عن كمـال أول عما قُيِّد به الفعل، لما هو بالقوة من جهة مـا هو بـالقوة، لا من كـل وجه بـل من وجه، وذلـك كما في الانتقـال من مكان إلى مكـان، والاستحالة من كيفية إلى كيفية» (المصطلح ص ٣٤٧).
٥ ـ الجـرجاني، في «التعـريفـات»: الحـركـة: الخـروج من القـوة إلى الفعـل على سبيـل التدريج. قُيد بـ «التدريج» ليخرج الكون عن الحركة.
وقيل: هي شغل حيِّز بعد أن كان في حيز آخر.
وقيل: الحركة: كونان في آنين في مكان واحد» (ص ١١٤).
٦ ـ الإيجي في «المواقف»: قال الحكماء: الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة» (ص ١٦٧).
٧ ـ أبو البقاء الكفوي، في «الكليات»: هي عبارة عن كون الجسم في مكان عقيب كونه في مكانه آخر» (٢/٢١٣).

وجوده أيضاً بالقوة ولكان في كونه بالقوَّة، أيضاً بالقوة فتكون القوَّة حاصلة وغير حاصلة وذلك محال وإذا كانت القوة حاصلة بالفعل فهي لا محالة لذي قوة. فإذاً الشيء إما أن يكون بالفعل من كل الوجوه أو يكون بالفعل من بعض الوجوه ومن بعضها بالقوة فكل ما بالقوة فإما أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة وهو المسمًى بالكون أو لا يكون دفعة وهو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يَسيراً يسيراً أو بالتدريج أولا دفعة. وكل هذه العبارات صَالحة لإفادة هذا الغرض لكن المتقدمين استرذلوا هذا التعريف لأن الدّفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فإذاً ينتهي تحليل تعريف الدفعة إلى الحركة فلو أخذناها في حد الحركة لزم الدور وكذلك إذا قلنا إنها الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدريج فإن كل ذلك لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة ويلزم منه الدَّوْر.

وأجاب بعض الفضلاء عن ذلك فقال تصور حقيقة الدفعة واللادفعة والتدريج كل ذلك تصورات أولية لإعانة الحسّ عليها، فإنا نعلم أن هذه الأمور إنما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج إلى البرهان.ومن الجائز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الأمور الأولية التصور وحينئذ لا يلزم الدور.وهذا جواب حسن.

ثم إن المتقدمين لما استقبحوا هذا النوع من التعريف سَلكوا في تعريف الحركة نهجاً آخر فقالوا:الحركة أمر ممكن الحصول للشيء وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء فالحركة إذاً كمال لما يمكن أن يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث أنه لا حقيقة لها إلا التأدي إلى الغير والسُّلوك إليه وما كان كذلك فلا محالة له خاصيتان: إحداهما أنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه. وأُخراهما أن ذلك التوجه ما دام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك

إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فإذاً هوية الحركة متعلقة بأن يبقى شيء منها بالقوة وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل وأما سائر الكمالات فلا توجد فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة ثم صار مربعاً بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب أن ينقضي ويستعقب شيئاً غيره وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة.

وإذا عرَفت ذلك فنقول الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان: أحدهما إمكان الحصول في ذلك المكان. وثانيهما إمكان التوجه إليه وقد عرفت أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كمالاً له. فإذاً التوجه إلى ذلك المطلوب كمال لكن التوجه إلى المطلوب متقدِّم لا محالة على حصول المطلوب وإلا لم يكن الوصول إليه على التدريج وكلامنا فيه فإذاً التوجه كمال أول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فإن الحركة لا تكون كمالاً للجسم في جسميته وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإذاً الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. وهذا الرسم لأرسطاطاليس. وأما أفلاطون فإنه رسَمَها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده. وأما فيثاغورس فإنه رسمَها بالغيرية. ولعلها إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات يكون في كل آن مغايراً لحالها قبل ذلك الآن وبعده.

واعلم أن البحث المهم في هذا الموضع بيان أنه هل يعقل أن يكون للشيء الواحد خروج من القوة إلى الفعل على التدريج فإن هذا متفق عليه بين الحكماء ولي فيه شك.

فلقائل أن يقول الشيء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحلول شيء فيه أو لزوال شيء عنه، فإنه إن لم يحدث فيه شيء مما كان معدوماً ولم يزل عنه شيء مما كان موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلا يكون فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف. فإذاً الشيء إذا تغير فلا بد إما من

حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه فلنفرض أنه حدث فيه شيء فذلك الذي حدث قد كان معدوماً ثم صار موجوداً وكل ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم وإلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو الابتداء فذلك الذي حدث إما أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون.فإن لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقي منه شيء في القوة أو لم يبْقَ. فإن لم يبقَ فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً. وإن بقي منه شيء بالقوة فذلك الذي بقي إما أن يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً دفعة واحدة وإما أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولاً فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية.

فالحاصل أن الشيء الأحديّ الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعة نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إن حصوله على التدريج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر وأما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وكل ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم. فهذا ما عندي في هذا الموضع.

الفصل الثاني في تحقيق القول في الحركة(١)

قال الشيخ: الحركة اسم لمعنيين: الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأن المتحرك ما دام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وصل فقد انقطع وبطل.فإذاً لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن وذلك لأن

(١) أنظر: الطبيعة لأرسطو ١/١٦٥ـ ٢٠٢، الشفاء لابن سينا ـ السماع الطبيعي ـ المقالة الثانية ص ٨١ ـ ١١١، النجاة لابن سينا ص ١٤٢ ـ ١٥٢، المواقف للإيجي ص ١٦٧ ـ ١٧١، تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ١٤٠ ـ ١٤٥، أرسطو المعلم الأول لماجد فخري ص ٣٩ ـ ٤٠ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور محمد عاطف العراقي ص ٢٩٢ ـ ٢٩٥.

للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد وأما في الخارج فلا وجود له. الثاني وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهي بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام الشيء يكون متحركاً وليس في هذه الحالة تغيُّر أصلاً نعم قد تتغير حدود المسافة بالعرض لكن ليس كون المتحرك متحركاً لأنه في حد معين من الوسط وإلا لم يكن متحركاً عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آنٍ لأنه يصح أن يقال له في كل آنٍ يفرض أنه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه.

والذي يقال من أن كل حركةٍ ففي زمان فأما إن عَني بالحركة الأمر المتَّصل فهي في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي لكن بيانها بوجه آخر فإن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كانت حاضرة فيه وهذا ليس كذلك وأما إن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى أنه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى أنه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا بد من حدوث زمان ولأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة.

هذا ما قاله الشيخ وفي هذا الكلام إشكال من حيث أن ما لا وجود له في الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الأعيان بل الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلة له فالمعدوم كيف يكون محلّاً للموجود وعلة له؟اللهم إلا أن يقال الزمان لا وجود له في الخارج بل في الذهن. والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب وأيضاً فكيف يكون وجود الحركة بالمعنى الأول في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بأن حصول الشيء في الماضي هو أن

يكون قد كان له حصول في آن من الآنات الماضية مع أنه ليس لهذه الحركة وجود أصلاً. ثم لنترك ذلك ولنتكلم فيما هو أهم.

فإنَّ لقائل أن يقول الحركة إما أن تكون مركبة من أمور كل واحد منها غير قابل للقسمة وإما أن لا تكون كذلك. والأول باطل وإلا لكان الجسم كذلك لأن الجسم لو كان منقسماً لكان الواقع في أحد جزئيه غير الواقع في الجزء الثاني. وأما إن كانت قابلة للقسمة أبداً فالأجزاء المفترضة فيها لا توجد بأسرها دفعة لأنها مُنْقَضِية سيَّالة ولا محالَة يوجد منها شيء بعد شيء فالشيء الموجود إن لم يكن منقسماً فكذلك الذي يحصل مقارناً لانقضائه أيضاً شيء غير منقسم فالحركة مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف، وإن كان منقسماً كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلاً فلا يكون الحاصل حاصلاً هذا خُلْف.وبهذا يبطل ما ظنَّه بعض المتأخرين من أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في حدود من المسَافات مُتتالية لأن كل واحد من تلك الحُصولات إن وُجد في أكثر من آن واحد فكل واحد منها حصولات مستقرة فلا يكون شيء منها حركة وإن لم يوجد الواحد منها في أكثر من آن واحد فهناك أمور آنية متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل.وأيضاً فلأن كل واحد من تلك الحصولات ليس كمالاً أولاً بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هي السلوك إلى الحصول في حيز معين لا أنه نفس ذلك الحصول.

الإشكال الثاني على أصل الكلام أن الحركة لا يمكن أن تكون عبارة عن التوسط المطلق لأنه أمر كلي والكُلِّيات لا وجود لها في الأعيان، فإذاً الحركة المعيَّنة هي الحصول في حيز معين(١) وذلك أمر آني غير منقسم والذي يليه يكون مغايراً له فالحركة مركبة من أمور آنية الوجود متتالية.

والجواب أن الحركة عبارة عن التوسط المذكور وهو أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان كما أنّ البياض الواحد إذا وجد فله وجود في الآن وله استمرار في الزمان المستمر وتحقيق القول فيه أن ماهية الحركة هي التوسط

---

(١) في نسخة: حدٌ معيَّن.

بين المبـدأ والمنتهي وذلك إنمـا يحصل إذا لم يكن للجسم حصـول في حـد واحـد أكثر من آن واحـد إذ لو استقـر في حد واحـد لكـان ذلـك الحد منتهى حركته فكان حاصلاً في المنتهى لا في الوسط بين المبدأ والمنتهى.

ثم قد عرفت أن الماهية إنما تتشخَّص بأمور خارجة وتلك الأمور ها هنا وحدة الموضـوع والزمـان وما فيـه فاتحـاد هذه الثـلاثة هـو عِلَّة لتشخص تلك الماهية وصيرورتها واحدة بالعدد فتكون الحركة الـواحدة بـالعدد هي التـوسط بين المبدأ والمنتهى لموضوع واحد في شيء واحد في زمان واحـد وهذا أمـر مـوجود في الآن ومستمـر باستمـرار الزمـان كسائـر الأعراض ثم إذا افتـرضت للمسافة حدود معينة فعنـد وصول المتحـرك إليها يعـرض لذلـك الحصول في الوسط صار حصولاً في ذلك الوسط فصيرورتـه حصولاً في ذلـك الوسط أمـر زائـد على ذاته الشخصيـة. فإذا خـرج الجـسم عن ذلك الحـد فقـد زال كـونـه حاصلاً في ذلك الوسط وما زال كونه حاصلاً في الوسط فلا جرم تلك الحركة باقية بذاتها وزال عارض من عوارضهـا. ثم لا يمكن تعاقب آحاد هذا العـارض لأن تعاقبها إنما يكون بتـالي النقط في المسافـة وإذا امتنع ذلـك امتنع تـالي هذه العوراض في الحركة فظهر بهذا أن الحركـة كسائـر الأعراض في أن لهـا وجوداً في الآن ووجوداً في الزمان بالوجه الذي ذكرناه.

بقي هـا هنا قـوله الحصـول في الـوسط أمـر كلي وذلـك لا يـوجـد في الأعيان فنقول ذلك التوسط إنما يكون فيه كثرة عددية إذا كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقـال الذي وجـد في هذا الحـد من المسافـة غير الـذي وجد في الحد الآخر لكن المسافة متصل واحد فـلا تكون القُـطُوع والحُدود فيـه واجبة الحصـول فإذا لم تحصـل لم يكن هناك إلا مسـافـة واحـدة فـلا يكـون ذلـك التوسط بين ذلك المبـدأ وذلك المنتهى لـذلك المتحـرك في ذلك الـزمان في النوع الواحد إلا أمراً واحداً بالعدد لأن الجزئي ما نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه. ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع والزمـان وما فيـه وما إليه بالعدد يمنـع من وقوع الشـركة فيـه فهو إذاً أمـر جزئي. وإمكـان فرض الأجزاء فيه لا يجعله كلياً فإن إمكـان فرض الأجـزاء في الشيء لا يجعله كلياً

فإن الخط الواحد الجزئي يمكنك أن تفرض فيه أجزاء كثيرة مع أنه جزئي بل المعتبر في كون الشيء كُلياً إمكان فرض الجزئيات وقد عرفت الفرق بينهما وعرفت أن ذلك غير ممكن ها هنا فهذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العَسير. وإذا عرفت حقيقة الحركة فاعلم أنها متعلقة بأمور ستة: المتحرِّك، والمحرِّك، وما فيه، وما منه، وما إليه، والزَّمان. فلنعقد في أحكام هذه الأمور فصولاً.

الفصل الثالث في أن لكل متحرك محركاً غيره

والذي يمكن أن يحتج به سَبعة أمور: الأول لو كان الجسم متحركاً لذاته امتنع سكونه لأن ما بالذات يبقى ببقاء الذات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم.

الثاني لو تحرك لذاته لكان كل جزء من الأجزاء المفترضة في الحركة باقياً لأن معلول الثابت ثابت. ولو كان ثابتاً لم تكن حركة فلو كان متحركاً لذاته لم يكن متحركاً.

الثالث لو كان متحركاً لذاته لكان إما أن يكون له مكان يلائمه أو لا يكون فإن لم يكن لم يكن طالباً لشيء من الأمكنة ولا يتوجه نحو شيء منها فلا يكون متحركاً وأيضاً لم تكن حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب وهو محال أو لا يتحرك أصلاً فلا يكون متحركاً لذاته وهو المطلوب وإن كان له مكان يلائمه فإذا وصل إليه سَكَن فلا يكون متحركاً لذاته.

الرابع لو تحرَّك لأنه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب أو لأنه جسم ما فالمحرك هو تلك الخصوصية.

الخامس الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبته إليها بالإمكان ومن حيث هو محرك فاعل ونسبته إلى الحركة بالوجوب والوجوب والإمكان متنافيان فيمتنع أن يكون القابل هو الفاعل فالمحرك غير المتحرك.

السادس المحرِّك إذا حرَّك لم يخل إما أن يحرك لا بأن يتحرك أو بأن

يتحرك فإن حرك لا بأن يتحرك فالمحرك هو غير المتحرك وإن حرك بأن يتحرك فمعنى أنه تحرك أنه وجدت الحركة التي هي بالقوة فتكون الحركة بالقوة والفعل هذا خلف.

السابع حركة الجسم تتوقف على حركة جُزئه وجزؤه غيره فحركة الجسم تتوقف على حركة غيره والمتوقف على الغير ليس بالذات فحركة الجسم ليست بالذات.

ولقائل أن يعترض على الأدلة الثلاثة فيقول أليس أن الطبيعة متحركة لذاتها مع أنها لا تتحرك أبداً ولا تبقى الأجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم متحركاً لذاته؟ فإذاً لم يلزم شيء مما قلتموه.

فلئن قُلْتم الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة فتتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدُّد القُرْب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم والعلة إذا كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شَرْط لم يستمر ذلك الإيجاب عند فوات ذلك الشرط.

فنقول إذا جوَّزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء الجسم للتحرك بشرط حصول حالة منافرة حتى تتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وتنقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يُقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذلك. وهذا هو الحجة الرابعة فإذاً نحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاث إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة وهي لو صحت لكانت مستقلة بإثبات المطلوب فتصير الطرق الثلاث ضائعة وأيضاً فالطريقة الأولى وهي قولهم لو كان الجسم متحركاً لذاته لكان متحركاً دائماً إنما يتمشّى في الأجسام التي رأينا سكونها طبعاً وأما التي لم نشاهدها فلعلها تكون متحركة دائماً وعلى هذا لا يظهر بطلان التالي في كل المواضع. اللهم إلا أن يقال لما سكَن بعض الأجسام علمنا أن المحرك ليس هو نفس الجسمية وإلا لزم من اشتراكها في الجسمية

اشتراكها في الحركة فحينئذ يكون هذا عوداً إلى الطريقة الرابعة فلنتكلم عليها.

فنقول إن كل جسم فله مِقدار وله صُورة وله هيولي فكون الجسم طويلاً عريضاً عميقاً إشارة إلى مقداره وكونه قابلاً لهذه الأبعاد الثلاثة هو الصورة الجسمية ثم دل الدليل على أن هذه الصورة موجودة في مادة.

فنقول أما الأبعاد الثلاثة فلا شك أنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلها وأما الصورة الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلها وذلك لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد الثلاثة لأنَّ نفس القابليَّة أمر إضافي نسبي والصورة الجسمية من مقولة الجوهر فكيف يمكن أن تكون عبارة عن نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصوراً أولياً حتى يعرف أنها في جميع الأجسام بمفهوم واحد أم لا بل المحسوس والمتصور هو هذه الأبعاد الثلاثة وليست هي نفس الصورة الجسمية بل أعراض ومقاديرَ لاحقة لها وإذا ثَبت أن الجسمية عبارَة عن أمر يلزمه قابلية هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفاً في الأجسام وإن كان مشتركاً في هذا الحكم وهو قابليته لهذه الأبعاد لما عرفت أن الأمور المختلفة يجوز أن يلزمها لازم واحد وإذا احتمل ذلك بطل دعوى وجوب اشتراك الأجسام في الجسمية بالبديهة بل لا بد من الحجة وهم ما أقاموا الحجة على ذلك.

وبالجملة فالجمهور لما لم يعلموا من الجسم إلا هذه المقادير وهذه الأبعاد وهذه المقادير طبيعة مشتركة بين الأجسام لا جرم حكموا أن الجسمية بعينها واحدة في الأجسام. وأما الفلاسفة فلما زعموا أن هذه المقادير ليست هي نفس الجسمية بل هذه المقادير أعراض، وأما الجسمية فهي الماهية التي تلزمها قابلية هذه الأعراض لم تكن تلك الماهية محسوسة ولا متصورة بالبديهة بل لا بد من تصحيحها بالبرهان عندهم فكيف يمكن أن يدعى أن

كونها مشتركة بين الأجسام أمر بديهي. ثم إن سلّمنا أن الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهذه الطريقة هَبْ أنها تدل على أن الصورة الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن تكون علة حركتها هي مادتها المخصوصة.

ولنحقق هذا الكلام بزيادة تحقيق فنقول الفلَك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول ممتنع الزوال فذلك الوجوب إن جاءَ من نفس الجسمية مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلم لا يجوز أن يتحرك بعض الأجسام لجسميتها وإن لم يكن كل جسم كذلك وإن كان لأمر موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازماً للجسمية وإن كان ملازماً عاد التقسيم الأول ولا ينقطع إلا بأحد أمرين إما أن يقال تلك الأشكال والصور والأعراض غير لازمة لتلك الجسمية فيكون هذا تجويزاً لِلخَرْق والالتئام والكون والفساد على الفَلك، أو يقال إنها لازمة للجسمية إما بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها لا بواسطة مع أن تلك الأمور غير مشتركة فيها فكذلك المحركية يجوز أن تكون كذلك.

وأما إن قيل تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما يلزم الجسمية بل لما تحلُّ الجسمية فيه وهو تلك المادة فإن تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية للجسمية ولتلك الأشكال والأوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية وبين تلك الأمور.

وعلى هذا نقول فلم لا يجوز أن تكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم من ذلك اشتراك الأجسام كلها في ذلك والإنصاف أنه لا يتم الاستدلال إلا بإبطال هذا القسم وأما في مادة العناصر فالأمر سهل لأنه قد ثبت أن لها مادة مشتركة مع أن حركاتها الطبيعية مختلفة فتلك الحركات ليست عن موادها ولا عن جسميتها فهي إذاً لقوة زائدة.وأما في الأفلاك فالأمر فيه مشكل لأن مادة كل

فلك مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر ولمادة العناصر ولولا ذلك لصح الكون والفساد والخرق والالتئام عليها فلعل مبادىء حركاتها المخصوصة هي موادها المخصوصة.

وزيادَة التحقيق فيه هو أن الحكماء اتفقوا على أن القوى المادية غير مؤثرة بل هي مُعِدَّات فإن الجسم لما كان بأصل جسميته قابلاً للأضداد كلها فلولا قوة مخصوصة توجد فيه وتجعله أَوْلى ببعض الأضداد لم يكن قبوله للبعض أولى من قبوله للباقي وإذا تخصص الاستعداد لأجل تلك القوى فاض المستعد له عن واهب الصور فإذاً إنما يحتاج إلى القوى الجسمانية التي هي مبادىء الحركات حيث تكون المادة قابلة للمتضادات فحينئذ يحتاج إلى قوة ليترجح بها قبول ضد على قبول ضد آخر.وأما إذا لم تكن المادة كذلك بل كانت متخصصة القبول بذاتها نحو شيء معين لم تكن هناك حاجة إلى القوة الجسمانية أصلاً لأن تلك القوة ليست موجدة للحركة بل الموجد لها هو المفارق ولا مخصصة للمادة لأن المادة لذاتها متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك القوة اعتبار أصلاً فلا تكون موجودة لأنه لا تعطُّل في الطبيعة.فالحاصِل أن الحجّة المذكورة لا تدل على إثبات القوى إلا إذا بينا كون المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة.

فإن قيل:المادة لا تصلح أن تكون مبدأ للحركة لأن المادة من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً.قلنا:قد سبق في باب العلة الفاعلية فساد هذا القول ثم بتقدير صحته يكون كافياً في إثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة ولكن فيه كلام وأقوى ما يتوجه عليه أن الماهيات فاعلة للوازمها القريبة وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه.

أما الحجة السادسة فهي ضعيفة لأن أحداً لا يقول أن الذات تحرك نفسها بواسطة الحركة التي توجدها فإن هذا يوجب تقدُّم الشيء على نفسه بل النزاع في أن الذات باعتبار حقيقتها وماهيتها هل تكون علة لحركتها وليس إذا بطل قولنا الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة نفسها لزم أن يبطل قولنا

الذات لا توجب الحركة لنفسها كما أنه لا يلزم من بطلان القول بأن الأربعة لزوجيتها علة لزوجيتها فساد القول بأن الأربعة لذاتها عِلّة لزوجيتها.

وأما الحجة السابعة فهي ضعيفة من وجهين: الأول قوله: حركة الجسم تتوقف على حركة جزئه، باطل.لأن الجسم إن كان متصلاً فليس فيه جزء والجزء الذي لا يكون موجوداً أي بالفعل بل فيه بالقوة لأنه قابل للانفصال فبعد الانفصال يتحقق الجزء وأما قبل الانفصال فلا وجود له وما لا وجود له كيف يوصف بالحركة والسكون؟ولأنه لو جاز أن يقال إن حركة الجسم متوقفة على حركة الجزء الذي يمكن فرضه له ولذلك الجزء جزء آخر لزم توقف حركة كل جسم على حركة جزئه المفروض ولما كان لكل جزء جزء آخر إلى غير النهاية لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال وإن لم يكن متصلاً بل كان مجموعها حاصلاً من أجزاء متلازمة لم يكن ذلك في الحقيقة جسماً واحداً بل أجساماً كثيرة كل واحد منها متحرك لذاته.

فالحاصل أنه إن لم يوجد الانفصال لم يوجد الجزء فلم يمكن وصفه بالحركة والسكون وإن وجد لم توجد الجزئية والكلية.ومن هذا يعرف أن الجزئية والكلية في المتصلات أمر مجازي.وأيضاً فلأن حركة الكل لا تتوقف على حركة الأجزاء بل الأجزاء يجب أن تكون ساكنة بالذات وحركتها ليست إلا بالعرض.ولئن سلّمنا ذلك وساعدنا على ما قاله من أن حركة الكل تتوقف على حركة الجزء لكن لم لا تكفي في حركة الكل حركة الأجزاء فإنّ عند الخصم حركة الأجزاء واجبة لذاتها وهي كافية في حركة الكل وعند هذا يحتاج المستدل إلى بيان أن حركة الأجزاء غير واجبة لذاتها لكن الطريق الذي تبين به ذلك أمكنه استعماله في نفس المطلوب أن قدر عليه فيصير التعرض للكل والجزء ضائعاً فهذا ما في هذه الأدلة من الأبحاث

الفصل الرابع في ما منه الحركة وما إليه

الذي منه الحركة والذي إليه قد يتضادّان في الحركة في الكم وفي الكيف وقد لا يتضادان.أما التضاد في الكيف فمثل أن السواد والبياض

متضدان وأحدهما مبدأ الحركة التي فيما بينهما والآخر منتهاها وأما في الكم فمثل أكبر حجم في طبيعة الشيء وأصغر حجم في طبيعته.وأما إذا لم يكونا متضدين فلا بد وأن يكونا بين الضِّدين ولكن يجب أن يكون أحدهما أقرب إلى أحد الضدين والآخر إلى الضد الآخر مثل الحركة من الصفرة إلى النيلية في الكيف. ومن الذبول الذي ليس في الغاية إلى النمو الذي ليس في الغاية في الكم.وأما في الأين فما منه الحركة وما إليه غير متضادين في ذاتيهما لأنهما إما نقطتان وإما خطان وبالجملة طرفان ليس بين ماهيتهما مضادة بل عرض لهما عارضان متضادان وبسبب تضادّهما صارا متضادين وذلك لأن كونهما طرفين للحركة إما أن يكون بالطبع أو بالوضع فإن كان بالطبع فذلك بأن يكون أحدهما غاية القرب من الفلك والآخر غاية البعد عنه فلزم أن يكون أحدهماعلواً والآخر سفلاً وبسبب ذلك يتضادان إذ ليست في الجهات جهة طبيعية إلا هاتين.وأما الذي لا يكون بالطبع فهو أن يكون مبدئية المبدأ ومنتهائية المنتهى بسبب الحركة لأن الحركة لما ابتدأت من أحد الطرفين وانتهت عند الآخر عرض للأول المبدئية وللآخر المنتهائية وهذان الوصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضين وأما الحركات المستديرة فلنفرد فصلاً في نهاياتها ومباديها.

الفصل الخامس في مبادىء الحركات المستديرة ونهاياتها

كل نقطة تفرض في الجرم المستدير فالحركة مِنها هي بعينها حركة إليها وهذه المبدئية والمنتهائية. وإن كانتا عارضتين للنقطة الواحدة لكن لا في آن واحد فإن النقطة الواحدة في الآن الواحد لا تكون مبدأ لحركة معينة ومنتهى لها فتلك النقطة وإن كانت واحدة بالذات لكنها اثنتان بالاعتبار وذلك يكفي في كونها بداية للحركة ونهاية لها.

أعلم أنه ليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن تكون هناك نقطة موجودة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومُنتهًى من وجه فإن الفلَك جرم بسيط فلا توجد فيه نقطة بالفعل إلا بسبب قطع وهو محال، أو بسبب موازاة أو مماسة أو فرض فارض وكل ذلك غير واجب.فلو توقفت الحركة على وجود تلك النقطة

بالفعل لم يكن الفلك متحركاً عند عدَم تلك الأمور وذلك محال بل يكفي في تحقق الحركة المستديرة كون تلك النقطة بالقوة القريبة من الفعل على الوجه المذكور.

الفصل السادس في التقابل بين المبدَئية والمُنْتهائية

الشيء الذي يكون مبدأ للحركة له حقيقة وماهيّة ثم عرض له أن صار مبدأ مثلاً الجسم إذاتحرك من السواد إلى البياض فللسواد ماهية في نفسها ثم عرض له أن صار مبدأ لتلك الحركة وقد عرفت أن الذي يعرض له المبدئية والمنتهائية قد يكون متضاداً وقد لا يكون وقد يكون موجوداً بالفعل وقد يكون بالقوة.

فنقول لا شك أن مبدأ الحركة ومنتهاها من حيث هو مبدأ ومنتهى قياس إلى الحركة ولكل واحد منهما أيضاً قياس إلى الآخر فقياس كل واحد منهما إلى الحركة قياس التضايف لأن المبدأ مبدأ لذي المبدأ والمنتهى منتهى لذي المنتهى.وأما قياس كل واحد منهما إلى الآخر فليس قياس التضايف لأنه ليس من عقل مبدأ عقل منتهى إذ من الجائز أن تفرض حركة ذات بداية ولا نهاية لها كما يتخيل من حركات أهل الجنة.والمتضايفان مما لا يوجدَان إلا معاً في الوجودين فإذاً ليس التقابل بينهما تقابل التضايف ولا شك أنهما أمران وجوديان.فإذاً ليس ذلك التقابل تقابل السلب والإيجاب ولا تقابل العدم والملكة فلم يبق إلا أن يكون ذلك تقابل التضاد.فالمبدئية والمنتهائية ضدان لأجل أنهما مبدأ حركة ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها وذلك إنما يكون حيث يكونان بحركة مستقيمة.

فإن قيل كيف يكون المبدأ ضداً للمنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد والإضداد لا تجتمع في الجسم الواحد؟ فنقول الأضداد قد تجتمع في الجسم الواحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لها وموضوع المبدئية والمنتهائية ليس هو الجسم بل الطرف ولا يجتمع في طرف بالفعل أن يكون مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة وهذا يؤكد ما ذكرناه من أن الإضافة قد تعرض لها التضادّ.

الفصل السابع في نسبة الحركة إلى المقولات

إنا إذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمل وجوهاً أربعة: الأول أن المقولة موضوع حقيقي لها.

الثاني أن الموضوع لها وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة.

الثالث أن المقولة جِنْس لها وهي نوع.

الرابع أن الجوهر يتغير من صنف من تلك المقولة إلى صنف آخر تغيراً على سبيل التدريج والحق هو هذا القسم الأخير وما عداه باطل.

أما الأول فنقول التسوُّد ليس هو أن ذات السواد تشتد فإن ذلك السواد، إما أن يكون موجوداً عند ذلك الاشتداد أو لا يكون فإن لم يكن موجوداً فهو لم يشتد بل عدم.وإن كان موجوداً فإما أن يكون قد حدث فيه شيء أو لم يحدُث فإن لم يحدث فلم يشتد بل هو كما كان وإن حدث فذات السواد باقية كما كانت وحدَثت فيها صفة زائدة فلا يكون في ذات السواد تبدل بل في صفاتها.لكنا لا نعني بالسواد إلا هذه الهيئة المحسوسة فإن وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية وإن لم يقع التبدُّل فيها فالتبدل إن كان فهو في شيء آخر لا يسمى سواداً إلا باشتراك الاسم.

ويخرج من هذه القاعدة أن اشتداد السواد يخرجه عن نوعه وتكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقارنة للسواد(١) سواداً وجميع الحدود المقارنة للبياض بياضاً فالسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرَف خفي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنهما نوع واحد.

أقول هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول فيه في الحركة المقدارية فإن الشيء إذا تزايد مقداره فإما أن يكون هناك مقدار واحد باق في

---

(١) في نسخة: المقاربة من السواد.

جميع زمان حركة التخلخل أو لا يكون.فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من الخارج.أما الأول فباطل لأن فيه قولاً بالتداخل وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلامُنا فيه وإن انضمت إليه من الخارج كان ذلك كاتصال خط بخط ولم يكن ذلك من باب التخلخل.

وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب أن لا يبقى الواحد منها زماناً وإلا لصار ساكناً عند حركته التخلخلية وكَلاَمُنا فيه عند الاستمرار فهناك مقادير متتالية آنية الوجود بلا نهاية وأما أنها هل هي متخالفة بالنوع كما أن الكيفيات المتتالية كانت متخالفة بالنوع فالأشبه أن تكون كذلك وإن كان للبحث فيه مجال.

وأيضاً فالقوة المحركة قسراً التي يقولون إنها تضعف بمصادمات الهواء المخروق حالها كذلك فإنه لا يمكن أن يكون هناك شيء واحد متناقض بل الحاصل هناك أنواع من القوى آنية الوجود متتالية فليكن هذا الأصل محفوظاً فإنا سنحتاج إليه عن قريب.

وأقول أيضاً:إذا لم يوجد شيء من هذه الأمور المتتالية في أكثر من آن واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان لزم تتالي الآنات.

والذي جاء في التعليقات جواباً عن ذلك من أن تلك الأنواع وجودها بالقوة فيه نظر لأن تلك الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفيته وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركاً بل يكون ممكناً أن يتحرك وإن كانت هذه الأنواع موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع والماهية وإن كان كل واحد منها لا يوجد أكثر من آنٍ واحد وهي متتالية لا يتخللها زمان فالأمور التي هذا شأنها كيف يقال إن وجودها القوة بل هذا الشك يستدعي حلاً أصفى وأشفى من هذا الكلام وسيكون لنا إليه عود عن قريب.فثبت بالبرهان الذي ذكرنا أن الكيفية لا يجوز أن تكون موضوعة للحركة وبهذا تبين أنه لا يجوز أن تكون واسطة بينها وبين الموضوع.

وأما الإحتمال الثالث وهو أن تكون المقولة جنساً لها فقد ذهب إليه بعضهم وزعم أن الأين منه قارٌ ومنه سَيّال وهو الحركة المكانية والكيف منه قارٌ ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول.

وبالجملة فالسيال من كل جنس هو الحركة. ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية لأن السيالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط. والحُجَّتان باطلتان أما الأُولى فالبياض داخل في حقيقة الأَبيض مع أن امتيازه عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع فظهر أنه ليس كل زيادة متميزة فهي منوعة والثانية باطلة فإن كل واحدة من مراتب الأعداد مخالفة بالنوع للمرتبة الأخرى مع أن ذلك ليس إلا لزيادة الآحاد أو نقصانها فكذلك هاهنا لا يلزم من انضياف حقيقة السيلان إلى طبيعة الكيف أن لا يكون السيال مخالفاً لغَير السيال.

وعلى الجملة فحجَّة الفرقة الأُولى منقوضَة بالفصُول وحجة الفرقة الثانية منقوضة بالخواص.فهذا شرح مذهبهم وهو في الأَصل باطل، لأنا لا نعني بالحركة إلا تغيُّر الموضوع في صفاته تغيُّراً على التدريج يسيراً يسيراً ومن المعلوم أن هذا التبدل ليس من جنس ما وقع فيه التبدُّل لأَن التبدل حالة نسبية والمتبدل ليس كذلك ولأن التبدل لو كان من جنس المتبدل وهو لا يحصل إلا عند المتبدل فهما إن كانا مثلين لزم اجتماع المثلين وإن كانا مختلفين كانا متضادين مع أنهما مجتمعان فيكون الضدان مجتمعين هذا خلف ولما بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أن المعنى بوقوع الحركة في المقولة تغير الموضوع فيها وانتقاله من نَوْعٍ منها إلى نوع آخر.

الفَصل الثامن في أن الحركة مقولة على ما تحتها بالإشتراك أو بالتواطؤ

من الناس مَن زعم أنها مقولة على ما تَحتها بالاشتراك وهو باطل لأن الأدلة المذكورة على أن مفهوم الوجود مشترك بين أقسامه فهي بعينها دالة

على أن مفهوم التغير مشترك بين أقسامه. ومنهم من قال إنها بالتشكيك ثم من هؤلاء من زَعم أن الحركة الواقعة في مقولة نوع من تلك المقولة وقد عرفت بطلان مذهبهم.

ومنهم من لا يقول بذلك وهم على اختلاف أصنافهم استدلُّوا على القول بالتشكيك بأن قالوا الحركة كمال أول لما بالقوة والكمال عبارة عن وجود شيء لشيء من شأنه أن يكون له ذلك الشيء ولما كان الوجود مقولاً على ما تحته بالتشكيك كان الكمال أيضاً كذلك فكانت الحركة أيضاً كذلك.

والجواب أن الشيء إنما يكون مقولاً على أقسامه بالتشكيك إذا كان ثبوتُه لأحدها قبل ثبوته للآخر وها هنا ليس كذلك فإنه ليس كون النقلة كمالاً بسبب كون الاستحالة كمالاً ولا بالعكس[1] بل يجوز أن يكون وجود النقلة سبباً لوجود الاستحالة وحينئذ يكون التقدم والتأخر عائدين إلى الوجود وهذا كما أن أنواع العدد لما لم يكن شيء منها علة لكون الآخر عدداً بل لكونه موجوداً لا جرم كان العدد مقولاً عليها بالتواطؤ والتشكيك كان عائداً إلى الوجود فكذلك ها هنا.

الفصل التاسع في أن الحركة هل هي نفس مقولة «أن ينفعل»؟

الذين يمنعون عن ذلك إنما يمنعون لاعتقادهم أن الحركة مقولة على ما تحتها بالتشكيك ولا شيء من المقولات بمقولة على ما تحتها بالتشكيك فالحركة غير مقولة ولكنا بينا أن الحركة ليست بمقولة على ما تحتها بالتشكيك وأيضاً فلو كان وقوعها على ما تحتها بالتشكيك لم يكن ذلك مانعاً من كونها مقولة فإن مقولة الجدة وهي كون الشيء محاطاً بما ينتقل بانتقاله على ما تحتها بالتشكيك فإن جلد الحيوان أولى بذلك من قميصه فكذلك ها هنا ولأصحاب هذا المذهب أن يتمسكوا بما هو أقوى من ذلك وهو أن يستدلوا على أن مقولة أن ينفعل لا يمكن أن يكون أمراً وجودياً بما ذكرناه ولا شك في

(١) في نسخة: وبالعكس.

كون الحركة أمراً وجودياً فإذاً ليستالحركة هي نفس مقولة «أن ينفعل».

وأما من زعم أن الحركة نفس مقولة «أن ينفعل» فقد احتج بأمرين:

الأول ما بَيَّنا أن الحركة عبارة عن التغير المتدرج والتغير عبارة عن اتصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة أخرى وذلك الاتصاف هو نفس الإنفعال لا غير فإذاً الحركة نفس مقولة أن يَنْفعل.ولقائل أن يقول ليست الحركة نفس هذا الاتصاف بل طبيعة تلزمه.

الثاني «أن ينفعل» إما أن يكون نفس الحركة أو عبارة عن نسبة الحركة إلى المحل فإن كان نفس الحركة فإما أن يكون نفس الحركة المطلقة أو نفس حركة مخصوصة والأول يوجب أن تكون الحركة مقولة لأجل كون أن ينفعل مقولة والثاني يوجب أن تزيد المقولات على العشر لأنه ليس بعض أقسام الحركة بأن يجعل مقولة أولى من بعض.وأماإن كان «أن ينفعل» عبارة عن نسبة الحركة إلى المحل فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة إلى المحل أو عن نسبة حركة خاصة إلى المحل والأول يوجب أن تكون الحركة جنساً لأن نسبة الشيء إلى المحل لما كان جنساً فإن يكن نفس ذلك الشيء في نفسه جنساً كان أولى، وحينئذ تزيد المقولات على العَشْر، وإن كان «أن ينفعل» عبارة عن نسبة حركة خاصة إلى المحل فليس نسبة بعض الحركات بأن تكون مقولة أَوْلى من البعض.وأيضاً فقد بينا أن ما يكون له نسبة إلى المحل يكون مقولة فهو في ذاته يجب أن يكون مقولة ويلزم من الأمرين أن يزيد عدد المقولات وهو باطل.فإذاً الحق هو أن الحركة نفس مقولة «أن ينفعل» وضعف هذه الحجة لا يخفى.

الفصل العاشر في المقولات التي تقع الحركة فيها(1)

المشهور وقوع الحركة في أربع من المقولات: الكَم والكَيف والأين والوَضْع. أما الكم فوقوع الحركة فيه على وجهين: الأول بالتخلخل

---

(1) قارن: الشفاء ـ السماع الطبيعي ـ ص ٩٣ ـ ٩٧، والمواقف ص ١٦٩.

والتكاثف. والثاني بالنمو والذبول.

فلنتكلم في الأول فنقول إن الأجسام قابلة للتخلخل والتكاثف وهو أن يصير الجسم أصغر مما كان من غير فصل جزء منه أو أكبر مما كان من غير وصل جزء به ويدل عليه أمران:

الأول أن القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فإما أن يكون قد وقع الخَلاء وهو محال وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد تخلخل بالقسْر الحامل إياه على تخلية المكان ثم كثفه برد الماء أو تكاثف بطبعه فرجع إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خارجاً عن طبعه وذلك هو المطلوب.

الثاني وهو أن الأواني تنْصَدِع عند غليان ما فيها فلا يخلو إما أن يكون ذلك الانصداع بسبب حركة ما فيها أو بسبب حركة ما هو خارج عنها، والأول لا يخلو إما أن يكون بسبب حركة مكانية أو مقدارية ومحال أن يكون بسبب حركة مكانية لأن تلك الحركة إما أن تكون إلى جهة واحدة أو إلى الجهات كلها فإن كانت إلى جهة واحدة وجب أن ينتقل الإناء، لأن نقل الإناء أسهل من صَدْعِه.وإن كانت إلى جهات مختلفة فتلك الطبيعة المشابهة تفعل حركات مختلفة بالطبع وذلك محال.وإن كانت الحركة لشيء من خارج مثل ما يظن أن النار تداخل الماء المغلي فيصير أكبر حجماً فيصدع الإناء فلا يخلو إما أن يدخل ثقباً خالية أو يحدث ثقباً ويدخلها والأول باطل لبطلان الخلاء.وبتقدير صحته فإذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب أن يزداد حجم الجسم كله بل وجب أن يكون على ما هو عليه، وإما إن حدثت(١) الثقب فلا يخلو إما أن يزيد في الحجم قبل النفود في الثقب المستحدثة أو بعده، والأول باطل لأن نفس المماسة لا توجب زيادة الحجم نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ويضطره إليها ولا يجب أن ينصدع الإناء وأيضاً فكثيراً ما تحدث السخونة لا بسبب نار واصلة من الخارج بل لأن

---

(١) في نسخة: أحدث.

المَحْوي سخن من تلقاء نفسه ومحال أن يحصل الانصداع بعد النفوذ لأنه لا يخلو إما أن لا تكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع أو كانت حاصلة قبل الانصداع والأول باطل لأن النفوذ بالحركة وكل حركة منقسمة فلا يفرض آن في زمان النفوذ إلا وقد كانت الزيادة حاصلة قبل ذلك.لكن حصول الزيادة قبل الانصداع محال لوجهين:

الأول أن الإناء إذا امتلأ بشيء لم يتسع لشيء آخر حتى يثقبه إلى أن يشقه.

والثاني أن الانشقاق إذا كان للزيادة فإن كانت الزيادة حاصلة قبل الانشقاق فيجب حصول الانشقاق قبل حصول الانشقاق وذلك محال.

اللهم إلا أن يقال دخل شيء وخرج شيء مثله فيكون الحجم لم يزدَدْ إلى وقت الانشقاق لكن الإشكال يعود بعينه في القدر الذي لما دخل لم يخرج مثله.ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن الانشقاق إنما عرض لانبساط الحجم الذي فيه وازدياده لا لمداخَلة جسم آخر وذلك هو المطلوب.

وأما بيان لِمِّية[1] إمكان ذلك فلأنه ثبت أن الجسم مركب من المادة والصورة وإن المادة ليس لها في ذاتها حجم ومقدار وما لا مقدار له في ذاته كانت نسبته إلى جميع المقادير واحدة وإلا كان له في خاص ذاته مقدار معين

---

(١) اللِمية: نسبة إلى «لِمَ». وهو برهان اللِمّ، الذي يقول عنه ابن سينا: «أما برهان اللم فهو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته أن تعتقد أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود، فتعلم أن الأمر لمَ هو في نفسه كذا. فيكون الحد الأوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة، وعلة لوجود النتيجة، لأنه علة للحد الأكبر، إما على الإطلاق، كقولك: هذه الخشبة مثلاً أحالها شيء قوي الحرارة وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق، فهذه الخشبة محترقة. وإما لا على الإطلاق بل علة لوجوده الأصغر، مثل أن يكون الحد الأوسط نوعاً ما، وله جنس أو فصل أو خاصة، فنحمل ذلك الحد عليه، أولاً ونحمل عليه ما وضع تحته مثل قولك: كل شكل متساوي الساقين فهو مثلث، وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين» (النجاة ص ١٠٣).
انظر أيضاً: معيار العلم للغزالي ص ٢٤٣ والمبين للآمدي في المصطلح الفلسفي ص ٣٤٠، التعريفات للجرجاني ص ٦٤.

حتى يكون قابلاً لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه ولما لم تكن الهيولي كذلك كانت قابلة لجميع المقادير.

وأقول إنه لا حاجَة في بيان هذا الإمكان إلى تركب الجسم من الهيولي والصورة لوجهين:

أما أولاً فلأنه إذا ثبت أن مقدار الجسم زائد عليه كان الجسم في ذاته من حيث هو هو عديم المقدار وكانت نسبته إلى جميع المقادير واحدة سواء كان في ذاته مركباً من الهيولي والصورة أو لم يكن كذلك.

وأما ثانياً فلأنا نقول إذا ثبت أن الجسم متصل واحد ثبت أن المقدار زائد عليه ثم إن الجسم البسيط يكون كله مساوياً لجزئه في الماهية والحقيقة والشيء إذا أمكن اتصافه بصفة أمكن أن يتصف مثله بمثلها فلما اتصف الكل بذلك المقدار فلو انفرد جزؤه وجب أن يكون قابلاً لذلك المقدار لوجوب اشتراك المتشاركين في الماهية في جَميع الأمور الواجبة.فإذا انتقل الجزء إلى مقدار الكل من غير انضمام شيء إليه أو الكل إلى مقدار الجزء من غير انتقاص شيء منه فهو التخلخل والتكاثف.وهذا كلام قوي لولا ما يتوجه عليه من تجويز قبول قطرة من البحر مقدار كلية البحر.وبهذا يظهر الفرق بين العناصر والأفلاك لأن الجزء ما دام يكون جزءاً للكل امتنع قبوله لمقدار الكل فأما إذا انفصل أمكن أن يتصف بذلك المقدار والفلك يستحيل عليه الانفصال وإذا استحال أن ينفصل جزؤه عنه امتنع أن يقبل جزؤه مقدار كلِه وليس جسم آخر غير الفلَك تساوي طبيعته طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك، وأما العناصر فيجوز عليها الانفصال ويوجد أيضاً جسم غيره على طبيعته فيصح فيه الكلام المذكور.

واعلم أن هذه المسألة من تفاريع نفي الجزء الذي لا يتجزأ لأنه لو ثبت ذلك لاستحال أن ينتقص مقدار كل واحد منها عما هو عليه أو يزيد فكان التخلخل والتكاثف ممتنعاً.

وأما الذي يقال من أن ذلك لو كان ممكناً لصحّ أن تنتقل القطرة إلى

مقدار البحر والبحر إلى مقدار القطرة فهو غير لازم لأن لكل جسم حداً معيناً من المقدار يكون طبيعياً له والزائد عليه أو الناقص يكون قسرياً ولذلك القسر أيضاً حد محدود لا يمكن التجاوز عنه وذلك كما في الكيفيات فاندفع ما قالوه.

وقد كان ثَابت بن قُرَّة من المُنْكرين لذلك واحتج عليه بأن قال: لو قبلت المادة الواحدة أي مقدار كان لأمكن أن يقبل عنصر مقدار ذراع من الماء مقدار خمسة أذرع عند انقلابه هواء وعنصر مقدار ذراعين من الماء مقدار ثلاثة أذرع حتى يكون عنصر المقدار الأعظم من الماء قد قبل من الهواء مقداراً أصغر وعنصر المقدار الأصغر من الماء قد قَبِل عند صيرورته هواء مقداراً أعظم، والحس يشهد بخلافه فإنا لو أخذنا مقدارين متساويين من الماء فقلبناهما هواء استويا في المقدار ولو كانا مختلفين في المقدار كان الهواءان أيضاً مختلفين.

وجوابه ما بينا أنَّ لكل مادة حظاً من المقدار تستحقه بطبعها وحظاً آخر تستحقه عند وجود القاسر وأن لكل واحد حدوداً معلومة لا يتعدّاها فاندفع الشك.

الفصل الحادي عشر في حركة النُّمو والذُّبول[1]

إذا ازداد الجسم بسبب اتصال جسم آخر به فإما أن تكون الزيادة مداخلة في أجزاء المزيد عليه، أو متشبهة بطبيعته، وأما أن لا تكون كذلك، فالأول هو النمو وضده هو الذبول وربما يشبه ذلك بالسمن والهزال والفرق أن الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه أن الزيادة إذا أحدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو. وأما الشيخ إذا صار سميناً فإن أجزاءه الأصليه قد جفت وصلبت فلا

---

(١) أنظر التعريفات ص ١٤٣ و٣١٦، والمبين ـ المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥.

يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلا جرم لا تتحرك أعضاؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون نامياً نعم لحمه قد يتحرك إلى الزيادة فيكون ذلك نمواً فيه بالحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة الأعضاء الأصلية إلى الزيادة فهذا هو حقيقة النمو ثم ها هنا شكوك ثلاثة.

الأول أن النامي لا يخلو إما أن يكون فيه شيء ثابت أو لا يكون فإن كان فالثابت إما أن يكون هو الصورة فقط، أو المادة فقط، أو المجموع. ومحال أن يكون هو الصورة لأن الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصور ومحال أن تكون المادة باقية لأنه لا يخلو إما أن يكون كل المادة باقية على حالة واحدة أو الشيء الذي كان كالأصل يبقى، وأما الزائد على ذلك فإنه يكون في التبدل. والأول باطل لأنه دائماً يتصل به شيء وينفصل بالتحلل شيء آخر وأما الثاني وهو أن يكون الباقي هو الأصل فهو محال لأن الغذاء إذا اتّصل به وتشبه بطبيعته فإن صار الكل متصلاً واحداً ذا طبيعة واحدة امتنع أن يكون بعض الأجزاء المفترضة فيه ممكن الزوال والبعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية.وإن لم يتصل الغذاء بالأصل ولم يتحد به فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه.وأما إن لم تكن المادة باقية ولا الصورة تكون باقية فحينئذ لا يكون المجموع باقياً بل يكون بقاؤه بحسب الحس.ثم هذا أيضاً مُحال لأن زمان حَركة النمو منقسم إلى غير نهاية وهناك مراتب في الزيادة كل واحدة منها آني الوجود لأن المرتبة الواحدة منها لو ثبتت أكثر من آن واحد توقّفت الحركة وبطلت.وثبت أن الشخص متبدل بحسب تلك الزيادات فإذاً يلزم أن تكون هناك أشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصُور وذلك محال.

الثاني إن سَلَّمنا أن في النامي شيئاً محفوظ الذات غير متبدِّل لكن الحركة لا بد لها من متحرك باق في كل زمان الحركة ولا بد من تغير حاله، فالمتحرك ها هنا إما أن يكون هو الأصل أو الجملة فإن كان هو الأصل فالأصل لم يتغير حالُه لأنه بعد النمو وقبل النمو عل حالة واحدة وإن كان هو الجملة والمجموع الحاصل فالجملة حصولها عند نهاية الحركة والمتحرك لا

بد وأن يكون موجوداً من ابتداء الحركة إلى انتهائها.

الثالث إن سلَّمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصفة لكن ذلك التبدُّل بحركة لأن الحركات إنما تكون بين المتضادين والصغير والكبير ليسا بمتضادين.

والجواب أما الأول فحله أن النامي فيه أجزاء أصلية صلبة غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة وأجزاء متبدلة وهي أسباب لظهور كمالات تلك الصورة.

واحتج الشَّيخ على بقاء بعض الأجزاء ببقاء بعض الشامات وأنداب(١) القروح، وليس يعجبني ذلك لاحتمال أن يكون الأجزاء الغذائية لما وصلت إلى ذلك الموضع تشبهت به وأما قول المشكك أن الزيادة لما اتّصلت بالأصل وتشبَّهت بطبيعته لم يكن البعض بالتحلل أولى من البعض.

فجوابه أن الزيادة ربما تميز عن الأصل في الاستحكام والقوة وأجزاء الخلقة لما كان ورودها بعد تمام الخلقة كانت بمعرض الزوال ولم تكن مستحكمة الخلقة وبهذا ينحل الشكّ الثاني لأن الأجزاء الأصلية ما فيها من الصور النوعية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل الباقي وهو الحركة.

وأما الشك الثالث فجوابه ما بيَّنا أن المبدأ والمنتهى لا يجب أن يكونا متضادَّين بل يكفي في ذلك نوع من التقابل ثم إن سلمنا أنه لا بد من التضاد فالصغير والكبير الذي يتحرك بينهما النامي والذابل ليس الصغير والكبير الإضافيين بل الطبيعة جعلت للأنواع حدوداً في الصغر وحدوداً في الكبر لا تتعداها وتتحرك فيما بينهما فيكون العظيم هناك عظيماً في ذاته ولا يصير صغيراً بالقياس إلى عظيم آخر في ذلك النوع وكذلك القول في الصغير وإذا

---

(١) أنداب جمع نَدْبَة وهي أثر الجُرح الباقي على الجلد وتجمع أيضاً على نُدب وندوب. (القاموس المحيط ١/١٣٦).

كان كذلك كانا متضادين. فهذا تمام القول في النمو. وأما حقيقة الغذاء فغير لائقة بهذا الموضع فلنؤخرها إلى «علم النفس».

الفصل الثاني عشر في إثبات الحركة في الكيف وهي الإستحالة[1]

من الناس من ظن أن الأجسام لا يجوز أن تتغير كيفياتها المحسوسة فالحار لا يصير بارداً والبارد لا يصير حاراً في الحقيقة وهم المنكرون للاستحالة ثم لما شاهدوا صيرورة الحار بارداً والبارد حاراً تحزَّبوا جِزْبَين فمنهم من سلم الكُمون[2] ومنع الاستحالة فزعم أن الماء إذا تسخن فلم يحصل في كله بعض السخونة بل في بعضه كل السخونة أي صار بعض أجزائه ناراً واختلط بالأجزاء المائية فإن كانت قليلة كانت السخونة قليلة وإن كانت كثيرة كانت السخونة عظيمة.

ومنهم من أصر على مَنْع الاستحالة والكمون وهم أيضاً على قسمين: الأول أصحاب الكمون والظهور وزعموا أن الأجسام لا يوجد منها شيء بسيطاً

---

(١) الإستحالة هي التحول من حال إلى حال، وهي عند أرسطو حركة في الكيف. وقد عرفها الآمدي بأنها: عبارة عن استبدال حال الشيء إما في ذاته، أو صفة من صفاته، لا دفعة واحدة، بل يسيراً يسيراً» (المصطلح ص ٣٥٥).
وقال الجرجاني: «الاستحالة حركة في الكيف، كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية» (التعريفات ٣٢).

(٢) الكمون كما يعرفه الخوارزمي هو «إستتار الشيء عن الحس في شيء آخر قبل ظهوره» (المصطلح... ص ٢١٤).
ومذهب الكمون يعود إلى انكساغورس. الذي كان يرى أن «الكون والفساد استحالة شيء إلى شيء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس أو ينقص فيخفى عليها ويظهر غيره. وبعبارة أخرى «الكون ظهور عن كمون» ـ كما يقول الشهرستاني ـ والفساد كمون بعد ظهور دون أي تغيير في الكيفية» (تاريخ الفلسفة اليونانية ـ كرم ص ٤٢).
وعند الإسلاميين اشتهر بالقول بالكمون إبراهيم النظام..
أنظر الفرق بين الفرق ص ١٣٨ ـ ١٣٩، والفصل لابن حزم ١٨٣/٥ ـ ١٨٦ وأصول الدين للبغدادي ص ٥٥ ـ ٥٦، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٢٣/٢ ـ ٢٤.
وفي علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ٢٣٩/١ ـ ٢٤٧ ومذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي ٢٣٥/١ ـ ٢٥٣.

صرفاً بل كل جسم فإنه مختلط من كل الطبائع لكنه يسمى باسم الغالب عليه فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه فإنه يبرز ذلك المغلوب من الكُمون ويحاول مقاومة ما كان غالباً ولا شك أنها حال بروزها من الكمون تختلط بالأجزاء التي كانت غالبة عليها فتحسّ بجملتها إحساساً لا يمكن التميز بين آحادها فيتخيل الحس هناك أمراً بين الحر والبرد وهؤلاء هم «أصحاب الخَليط».

ثم منهم من يقول الجسم مثلاً فيه أجزاء حارة أو باردة وليس واحد منها كامناً لكنه إذا صار بارداً فارق الحار ظاهره وباطنه فبقي البارد وبالعكس.

والفرقة الثانية زعموا أن الجِسْم البارد إذا صار سخيناً فذلك لأنه تدخل فيه من الخارج أجزاء نارية فإذا اختلطت بالنار أحس بشيء متوسط بين الحار والبارد فنقول الدليل على وجود الاستحالة أنا نرى الماء يصير حاراً بعد أن لم يكن فحرارته إما أن تكون لمخالطة نارية وإما أن لا تكون لمخالطة نارية. فإن لم تكن لمخالطة نارية فيصح قولنا وأما إن كانت لمخالطة نارية فتلك النارية إما أن ترد عليه من الخارج أوْلا من الخارج. فإن لم تكن من الخارج فإما أن تكون قد حدثت الآن أو كانت موجودة فيه لكنها كانت كامنة فلنبدأ بإبطال الكمون ونقول إما أن نعني بالكُمون المداخلة أو لا نعني به ذلك. والأول باطل لما ثبت من استحالة تداخل الجسمين وأيضاً لو جوزنا ذلك فهاهنا إما أن يكون مع كل جزء من الماء جزء من النار مداخل فيه، وإما أن يكون البعض كذلك دون البعض والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء الخالية عن مداخلة النار فيها قابلة للسخونة أو غير قابلة لها. والأول يقتضي وجود الاستحالة والثاني يقتضي أن نحس ببعض أجزاء الماء في غاية البرودة وببعضها في غاية السخونة. وأيضاً فليس البعض بذلك أَوْلَى من البعض مع اتحاد طبيعة الأجزاء وأمّا إن وجد مع كل جزء من الماء جزء من النار فلا يخلو إما أن تنكسر صرافة كل واحد منهما بصرافة الآخر أو لا تنكسر. فإن انكسرت فقد جاءت الاستحالة وإن لم تنكسر فلا يخلو إما أن يكون الملاقي لإحد الجزئين ملاقياً للآخر أو لا يكون. فإن لم يكن لم يكن الجزءان متداخلين وإن كان فإذا لمسنا

الماء بأيدينا وجب أن نحس من سطح ذلك الجسم الملموس سخونة مثل سخونة النار سارية في كل ذلك السطح وبرودة مثل برودة الثلج سارية في كله لأنه ليس في ذلك السطح موضع إلا وقد حصلت فيه هاتان الكيفيتان. ولما بطل ذلك بطل ما قالوه وأيضاً فلأن الحار لما كان كامناً بالمداخلة في النار وجب أنه إذا تخلص البارد من الحار والحار من البارد أن يأخذ المجموع مكاناً أعظم وليس كذلك فإن ظهور الحر قد يتبعه العظم وأما عند غلبة البارد على الحار فذلك مما ينقص الحجم نقصاناً محسوساً. ولا يقال إن ظهور البرد يوجب فرط مداخلة والمداخلة توجب زيادة الخفاء ونقصان الجسم لأن حكم كل واحد من المتداخلين كحكم الآخر في المقدار.

وأما إذا فَسَّروا الكُمون بانحصار الأجزاء في باطن الجسم فيجب أن يكون باطن الماء البارد أَسْخَن من الماء المتسخِّن لأنه إذا تسخن فقد تفرقت النيران وكانت قبل ذلك مجتمعة فتكون سخونتها أقوى. لكنا لا نحس بالحرارة في باطن الجسم ولا في ظاهره بل ربما نجد باطنه أبرد من ظاهره إلا إذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخن وإذا جاورتها النار الخارجية أبرزتها وجعلتها مُسَخَّنة وذلك اعتراف بالاستحالة.

ومما يدل على بطلان الكمون أن نقول ظهور الكامن إما أن يكون بسبب خارجي أو لا بسبب خارجي. فإن لم يكن بسبب خارجي بل بطبيعته وذاته وجب أن يكون ظاهراً أبداً. وإن كان بسبب خارجي فذلك السبب إما أن يفيد تلك الأجزاء الكامنة قوة بها يقوى على البُروز أو ليس كذلك. والأول قول بالاستحالة. والثاني لا يخلو إما أن يكون تحريك ذلك السبب له يتوقف على مماسته له أو لا يتوقف فإن توقف وجب أن يكون كل مستحيل عندما يستحيل يعظم حجمه لنفوذ الجاذب أو الدافع فيه وإن لم يتوقف على المماسة بل يكفي فيه مجاورة المشابه فكان يجب أن يتحرك الأجزاء المتجانسة بعضها إلى بعض بل هذا أَوْلى لأن انجذاب الجسم إلى مجاورة الأقرب أولى من انجذابه إلى مجاورة الأبعد بل كان يلزم أن لا يكون[1] انجذاب الكامن إلى

(١) في نسخة: أن يكون.

الظاهر أوْلى من العكس.

ولا يقال الأغلب أجْذَب لأنا نقول الذي يلي جسماً من جهة واحدة هو ما يساويه من تلك الجهة فإن فصل شيء فهو مباين لذلك إلا إذا قيل بأنه يشتد القوي عند ازدياد الجاذب وهو قول بالاستحالة. وأيضاً فإذا قربنا شعلة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة وكانت على مذهبهم كامنة فيه فلو كان الأغلب أجذب لكان انجذاب الشعلة إلى تلك النيران الكامنة أولى من العكس.

فإن قيل نحن لا نقول بالكُمون بل نقول إن لجسم كان مخلوطاً بضدِّه وإنما استحال إلى الحر لأن البارد فارق ظاهره وباطنه فنقول إذا فارق البارد فإما أن ينضاف إليه من الأجسام الحارة ما يسدُّ مسدَّه أو لا ينضاف. فإن لم يكن وجب أن يكون كل مستحيل ينقص حجمه أو يكون كل مستحيل يتخلخل وينتفش فإن كان ضدّه يسدُّ مسدَّه على سبيل الورود من خارج فلم صار ما يبرد بعد الحرارة ينقُص حجمه؟ إلا أنْ يقال الذي يبرد لا يرد عليه من الخارج شيء والذي يصير حاراً يرد عليه من الخارج شيء وذلك تحكم. وأيضاً فالحار إذا صار بارداً وجب أن لا يصير حاراً مرة أخرى لأنه في أول الأمر صار صرفاً فكيف يصير بعد صرافته صرفاً مرة أخرى.

ولنبطل الآن القول بالورود وذلك من وجوه أربعة:

الأول أن جبلاً من كبريت تمسه نار صغيرة قدر شعلة مصباح ثم تبعد عنه بعجَلة فيشتعل كله ناراً فإن كان ذلك بالورود عليه من خارج وجب أن لا يكون أكبر من تلك الشعلة.

ولا يقال إن النار القليلة المقدار كثيرة في القوة كما أن القليل من الزعفران يصبغ ماء كثيراً لأنا نقول فحينئذ يكون عوده إلى البرودة لأجل مفارقة تلك النارية القليلة فيجب أن لا يكون النقصان الحاصل عند البَرْد محسوساً، إلا أن يقال النارية لما انفصلت استصحبت شيئاً كثيراً من الجسم لكنا نقول فما بالها إذا صارت صرفة ليس معها الرفيق عادت إلى عِظَمها الأول؟.

الثاني الجمد إذا وضع عليه شيء برده فإن كان ذلك لتخلل أجزاء جمدية نافذة في ذلك الجسم. فإما أن يطرُد من أجزاء الجسم الأول شيئاً أو لا يطرده. فإن لم يطرد وجب أن يزداد حجمه عند البرودة وإن طرد فإما أن يطرد مثل نفسه فوجب أن لا ينقص الحجم عما كان لكن الشيء إذا برد ينقص حجمه عما كان أو طرد أكثر من نفسه فحينئذ لا يعود إلى الحجم الأول إلا بمخالطة حار أكثر من البارد النافذ حتى يعود إلى الحجم الأول.فيكون البارد أقوى في التأثير من الحار وهو باطل على مذهبهم.

الثالث أن الأجزاء النارية لماذا نفذت في الماء فإن كان لقوة طبيعية وجب أن يكون ذلك في جهة واحدة وإن كان لسبب خارجي فذلك الخارجي كيف يسلبها عن مجاورة مشاكلاتها ويخلطها بضدها؟.

الرابع أن الجسم قد يسخن بالحركة والخضخضة ويغضب الإنسان فتسخن بشرته من غير ورود نارية عليها ومما يدُلّ على بُطْلان الكمون والنفوذ جميع ما يدل على وجود الكون والفساد.

ولنبطل الآن قول من يقول الماء إذا سخن فذلك لأنه صار بعض أجزائه ناراً فنقول أجزاء الماء إن كانت متشابهة لم يتميًّز بعضها عن البعض في استحقاق قبول الأثر لأجل أن القريب أوْلى بقبول الأثر من البعيد فكان يجب إذا ظهرت السخونة أن نحس فيما ظهرت فيه بكمالها وتمامها مثل ما نحس بالنار وليس الأمر كذلك بل نرى الحرارة تظهر في الكل ضعيفة ثم تشتد.

ولا يقال إن ذلك لِتخلُّل أجزاء عديمة السخونة بين الأجزاء النارية وذلك لأنه يلزم أن يقال الحرارة تعدت من الجزء الأول إلى الثالث في الإسخان وتركت الوسط وذلك محال مع فرض تساوي الأجزاء كلها وأما إن اختلفت الأجزاء فاختلافها إما أن يكون بِحَرٍّ وبردٍ أو بكثافة ولطافةَ. والأول إما أن يكون الحار منها في غاية السخونة وحينئذ يمتنع أن تشتد السخونة مرة أُخرى وإما أن يكون ضعيف السخونة وتتزايد سخونته لأجل المسخن فحينئذ حصلت الشدة والضعف في الحرارة. وأما إن كان اختلافها بالكثافة واللطافة

فليس يبلغ الفرق بين اللطيف والكثيف من النوع الواحد مبلغ القرب والبعد فإن كل واحد من اللطيف والكثيف يبتدي الحرارة والاحتراق فيما يقرب منه ثم فيما يبعد. وإذ قد بطلت هذه المذاهب الثلاثة ثبت وجود الحركة في الكيفيات المحسوسة.

الفصل الثالث عشر في إثبات الحركة في سائر أقسام الكيف

أنكر بعضهم وجود الحركة في الحال والملكة لأنها كيفيات نفسانية والحركة على النفس محال.وأما القوة واللاقوة فزعم أنهما تابعان[1] لأمزجة خاصة ويمتنع أن يوجد أحدهما مع المزاج الذي يوجد معه الآخر.فإذاً الموضوع غير مشترك بينهما فلا يكون بينهما تضاد فلا تكون لهما حركة لأن الحركة إنما تكون من ضد إلى ضد.

ونحن نقول أما الكيفيات النفسانية فإذا كان حدوثها على التدريج كان ذلك حركة.وأما القوة واللاقوة فإنهما وإن كانا تابعين لعرضين مختلفين لكنهما كيف كانا متعاقبين على ذات الموضوع ويمتنع اجتماعهما فيه فبينهما تضادّ، نَعَم الكيفيات المختصة بالكميات لا تضاد فيها كما بينا ولا حركة.

الفصل الرابع عشر في الحرَكة في الأيْن والوَضْع

أما الأيْن فالحركة فيه ظاهرة وأما الوَضْع فهو قابل للحركة لأن الجسم الذي لا مكان له كالفلك الأعظم أو ما يكون له مكان لكنه لا يخرج عن مكانه كسائر الأفلاك إذا تحرك لم تكن حركته مكانية بل إنما تتغير نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه إما حاوية له أو محوية فيه وهذه النسبة هي الوضع فالتغير فيها يكون بتغير الوضع.

فإن قيل الفلَك كل أجزائه متحرك في المكان وكل ما كانت أجزاؤه متحركة في المكان فهو أيضاً متحرك في المكان فحركة الفلك مكانية.

---

(١) في نسخته: تابعتان.

فنقول إن حقيقة الكُل مغايرة لحقيقة كل جزء فلا يجب أن يكون الحكم الثابت لكل جزء ثابتاً للكل فإن كل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن الكل كل فبطل ما قالوه وليس من البعيد أن يكون الشيء ذا أجزاء كثيرة بالفعل كالرمل وغيره ينتقل كل جزء منه إلى مكان الآخر مع أن الكل لا يفارق مكانه وذلك ظاهر.

وليس لقائل أن يقول الوضع لا يقبل الاشتداد والتنقص فلا يقبل الحركة لأنا نقول: يصحّ أن يقال للشيء إنه أشد انتكاساً وانتصاباً من الآخر وهذا يدل على أنه قابل لهما.

وليس لهم أن يقولوا لا تضاد في الوضع فلا تكون فيه حركة لأنا بيَّنا أنه لا يجب أن يكون ما منه الحركة وما إليه متضادين بل يكفي أن يكون بينهما ضرب من التقابل وإن لم يكن ذلك بالتضاد.

وكلام الشيخ يوهِم أن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع أني رأيت في كلام الشيخ أبي نصر الفارابي تصريحه بذلك في كتاب مختصر له يسمى «بعيون المسائل» فقال حركات الأفلاك وَضْعية دورية.

الفصل الخامس عشر في أن الصور يمكن زوالها عن المادة وتبدلها بغيرها

وإذ قد بيَّنا أمر المقولات التي تقع الحركة فيها فلنبين الآن أن ما عداها مما لا تقع الحركة فيها ولنبدأ منها بالجَوْهر. فنقول:اعلم أنا قد بيُّنا أن الحدوث قد يكون دفعة وقد لا يكون دفعة ولا يمكننا بيان أن حدوث الصور الجوهرية إنما يكون دفعة إلا إذا بينا أنه يصح تبدلها وتغيرها وتعقل حدوثها فلنبين ذلك أولاً والخلاف فيه يقع مع المنكرين للكون والفساد فكما أن بعضهم منع من الاستحالة وسلم الكمون فبعضهم منع من الكمون وسلم الاستحالة وهؤلاء هم الذين يجعلون العنصر واحداً.أما النار ويكونون عنها سائر العناصر بتزايد التكاثف أو الأرض ويكونون عنها البواقي بتزايد اللطافة أو شيئاً متوسطاً ويكونون منها البعض بتزايد اللطافة والبعض بتزايد الكثافة

ويزعمون أن ذلك العنصر مع اختلاف درجات التخلخل والتكاثف محفوظ الطبيعة.

والذي يدل على فساد قولهم نوعان: الأول أدِلّة عقلية والثاني اعتبارات حسية. أما الأدلة العقلية فقد ذكر الشّيخ وجهين: الأول أنا سنبين أن كل ما يصح عليه الكون والفساد فإنه تصح عليه الحركة المستقيمة وذلك ينعكس جزئياً بأن بعض ما تصح عليه الحركة المستقيمة فإنه يصح عليه الكون والفساد. الثاني أن اختصاص الجُزْء المعيَّن مِنْ عُنصر بجزءٍ معين من حيِّزه إما أن يكون لطبيعته أو لا لطبيعته والأول باطل لما نشاهد من حصول الأجزاء المتساوية في الطبيعة في أحياز متباينة وإن لم يكن ذلك لطبيعيته فأما أن يكون ذلك لأجل ناقل نقله إلى ذلك الموضع وهو باطل لأن القسري بعد الطبيعي فلو قدرنا عدم الناقل فلا بد من سبب لحصولها في الأحياز فبقي أن العمدة[1] فيه أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلاً في حيِّزٍ تخصص حدوثه به عن العلل واستمر بعد ذلك وهذا إنما يعقل إذا كانت صورها حادثة.

والذي أُعوِّل عليه أن النار مثلاً جسم ولا شك أن جسميتها مغايرة لناريتها فتشخص تلك النارية ليس لماهيتها ولوازم ماهيتها وإلا لكان نوعها منحصراً في شخص واحد وذلك محال. فإذاً ذلك التشخص بسبب العوارض وذلك لا محالة يكون بسبب المادة كما عرفت.

فنقول ليس عِلَّة تشخُّص تلك النارية طبيعة ذلك المحل لأن ذلك المحل كما يقبلها يقبل مثلها ضرورة وجوب اشتراك المثلين في الصفات الواجبة فإذاً العلة في تشخص تلك النارية أعراض مخصوصة موجودة في المادة. ومعلوم أن الأعراض توابع الصور فالأعراض المشخصة لهذه النارية إن كانت معلولة لتلك الصورة لزم الدَّوْر. وإن كانت معلولة لصورة أخرى موجودة في تلك النارية فقد كانت قبل هذه الصورة صورة أُخرى فهذه الصورة حادثة ثم الصورة السابقة إن كانت مساوية لهذه الصورة في النوع امتنع زوالها

(١) في نسخة: العلة.

وحصول هذِه لأن الصورة إنما تتجدد إذا قويت ملاءمة المادة لها ولو كانت السابقة مماثلة للمتجددة لكان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها لا محالة مُلائمة لتلك السابقة فلا يكون مبطلاً لها وحينئذ يمتنع تجدُّد الصورة المتجددة هذا خلف. وأما إذا كانت السابقة مخالفة للمتجددة كان ما يجعل المادة ملائمة للمتجددة يجعلها منافرة للسابقة فلا جرم تنعدم تلك السابقة حتى توجد المتجددة وظاهر أن كل صورة عنصرية لا ينحصر نوعها في شخصها فقد كانت مادتها موصوفة قبلها بصورة أخرى تخالفها وذلك يدل على وجوب الكون والفساد ومما يدلّ على ذلك أن القوة الجسمانية لا تقوى على البقاء الغير المتناهي فتكون حادثة لا محالة.

وأما النوع الثاني من الأدلة فاعلم أن العناصر كما ستعرف أربعة.والذي يدل على انقلاب الماء أرضاً أن أهل الإكسير يعقدون المياه الجارية أحجاراً صلبة فإن قيل تلك المياه تخالطها أجزاء أرضية صغيرة جداً وعند العقد تتحلل الأجزاء المائية بالتبخير وتبقى الباقية على مزاجها المستحكم بالأرضية.فنقول لو كان كذلك لكان في تلك المياه من الخُثورة ما يقلّل سحْقنا هذا الحجر وتصويلنا له ومزجنا إياه بقدر من الماء المصعّد المقطر المردد مرات قدر أضعاف ذلك. ولما لم نر في ذلك الماء خثورة أصلاً بطل هذا السؤال. ويقرُب من ذلك أنا إذا أخذنا ماء القلي المصفى غاية التصفية وخلطناه بالخل الذي طبخ فيه المرتك[1] وصفينا غاية التصفية ثم خلطنا جميعاً فإنه يحصل منه شيء يسمونه لَبَن العذارء،ثم ينعقد في نفسه حجراً جاسياً[2] فذلك ماء انقلب أرضاً.

وأما انقلاب الأرض ماء فأهل الحِيل[3] يتخذون مياهاً حادة ويحلون فيها أجساداً صلبة[4] حجرية.

---

(١) المرتك سبق الحديث عنه في المرداسنج.
(٢) حجراً جاسياً: هكذا في الأصْل والجاسي :الصلب واليابس (المعجم العربي الحديث ص٣٧٤).
(٣) أهل الحيل، أي أهل الميكانيكا وهو المسمى قديماً بعلم الحيل.
(٤) في نسخة أجساداً صلدة.

فإن قيل تلك الأحجار كانت فيها مياه كثيرة لكنها كانت شديدة الاختلاط بما فيها من الأرضية فإذا دبرت بالمياه الحادة ضعف الامتزاج وتخلصت الأجزاء المائية عن الأرضية واختلط بتلك الأجزاء المائية من ذلك الماء الحاد قدر صالح ثم إنه مع ذلك لا ينحل إلا بالبرد الذي يقتضي برد الأجزاء المتصغرة المتفرقة في الهواء وهي إذا بردت ثقلت فنزلت واتصلت عند النزول فيصل منها قدر صالح يمتزج بالمحلول الأول فيصير في الحس كأنه ماء حار.

وبالجملة فالملح والنوشادر المحلُولان كالمياه الجارية مع أنّا لا نشك في وجود أرضية كثيرة هناك ولذلك يعقدها أدنى حرارة.

فنقول الأجزاء الرطبة إن كانت مغلوبة في المقدار فكيف صارت غالبة عند الانحلال وإن كانت مُساوية معادلة لكنها كانت مغلوبة في الظاهر وجب أن تكون غالبة في الباطن وليس الأمر كذلك ويُقرِّب من غرضنا أن الأجسام تقع في الممالح فتصير ملحاً ثم إن الملح ينحل بالرطوبة ويصير ماء زلالاً.

وأما انقلاب الهواء ماء فمن وجهين: الأول أن القدح إذا وضع على الجمد بحيث يبقى طرفه خارجاً عن الجمد ويشد رأسه فإنه يجتمع فيه ماء كثير ويجتمع أيضاً فوق موضع مماس للجمد شيء كثير كالقطر وليس ذلك للرشح إذا الرشح يحث يكون الإناء راشحاً ولأنه بالماء الحار أولى ولأن ذلك الجمد ربما لم يتحلل منه شيء بل كلما كان الجمد أبعد من التحلل كان هذا المعنى أكمل ولأن الماء لا يتصعد فكيف اجتمعت القطرات على طرف الكُوز مع أن الجمد أسفل منه فإذاً ذلك لأجل أن الهواء استحال ماء.

فإن قيل لو كان ذلك لاستحالة الهواء ماء وجب أن لا يزال يزداد حتى يمتلىء الكوز ولا نراه كذلك بل يحصل قدر من الماء في زمان يسير ثم لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان بل السبب في ذلك أنَّ الأجزاء المائية كانت منتشرة في الهواء المحصور في الكوز فكلما بردت نزلت فاتصلت وانفصلت

بثقلها[1] عن الهواء إلى قعر الكوز فلما استصفاها البرد المصفى من الهواء بالإحدار لم يتصل مددها ولم يزدد ما فيها.فنقول ذكر في «الإشارات»[2] أن الإناء قد يبرد بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما لقطته مُدَّ إلى أي حد شئت. ولو كان السبب هو ما قاله المشكِّك لكنا إذا نحينا تلك القطرات وجب أن لا تعود مرة أخرى لأن الأجزاء المائية كلها لما نزلت في المرة الأولى بقي الهواء صِرفاً. إلا أن يقال إنها وإن نزلت فقد صعدت أجزاء أخرى مائية ولكن ذلك باطل إذ ليس هناك جزء مصعَّد.

وقوله لو كان ذلك بسبب احالة الهواء وجب أن لا يزال يزداد حتى يمتلىء القدح فجوابه أن تبريد الجمد مغلوب بتسخين حرارة العالم فلا يتعدى تبريد الجمد عن الهواء القريب منه جداً فإذاً إحالة ماء لم يكن لذلك الماء من البرد ما للجمد فيكون ضعيف البرد فلا يقوى على إحالة هواء آخر ماء بل يصير كالحجاب من وصول تأثير الجمد إلى هواء آخر نعم إذا لقطت تلك القطرات فقد زال المانع فلا جرم تعود تلك الاحالة ولذلك قال الشيخ كلما لقطته مُدَّ إلى أي حد شئت.

الثاني أنه قد شوهد الهواء الصافي أصفى ما يكون ثم ينعقد دفعة من غير بخار يصعد إليه أو ضباب ينساق إليه ثم إنه يصير سحاباً مثلَّجاً ومقدار ذلك رَمْية في رَمْية ثم يعود الهواء صافياً ثم ينعقد مرة أخرى ويدوم ذلك إلى أن يتنضد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم وليس ذلك إلاّ هواء استحال ماء.

قال بعضهم يحتمل أن يقال الأجزاء المتصغرة المتفرقة المتصعدة إلى الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز فاجتمعت وصارت سحاباً وإذا قوي بردها امتدت إلى جزء آخر فبردت

---

(١) في نسخة: بنقلها.

(٢) «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، النمط الثاني، الفصل الثاني والعشرون (٢/٢٩٢ من نشرة سليمان دنيا).

واجتمعت فاتصلت سحاباً مثلّجاً ولـو كان ذلـك لاستحالـة الهواء لاتصـل مدد الثلج لاتصال مدد البـرد بالثلج الـواقع على الأرض فكـان لا يصحى الجو إلا بِحَرٍّ حادث وليس كذلك فإن يوم الصحـو عن المطر أبـرد من يوم المطر ولأن الهواء الملاصق للثلج النازل على الأرض أَوْلى بالبـرودة من الذي في أعـالي الجو فلم لا ينكثف ويصير مـاء أو ثلجاً كمـا تكاثف في الجـو العالي والهـواء الذي عندنا أكثف من هواء الجو وأشد استعداداً للاستحالة. وهذا الذي ذكـره هذا المعترض متجه فلنترك ذلك الوجه.

وأما انقلاب الهواء ناراً فذلك إذا ألِحَ على الكير بـالنفخ والخَنْق ومنعـه من الدخول والخروج فإنه عن قريب يستحيـل ما فيـه ناراً. وكـذلك إذا قـربنا شعلة من جبـل كبريت ظهـرت نيران عـظيمة وليس ذلـك إلا لانقلاب الهـواء والأرض ناراً.

وأما انقلاب النار هواء فهو المتفق عليه وذلك عند انطفاء النار.

وأما انقلاب الأرض ناراً فقد قـالوا يـدل عليه أن الحـطب إذا كان رطبـاً كان عاصياً على النار فاجتمع منه دخان كثيـر وذلك هـو الأجزاء العـاصية منـه وان كان يابسـاً لم يدخن أو إن دخَّن دخن قليـلاً وليس يمكن أن يجعل السبب فيه أن الأرضية في الرطب أكثر والهوائية في اليابس أكثر فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحر من الرطب أكثر. لأنا نقول ربما كان اليابـس أثقل فعلمنا أن ذلك لأجل أن انقلاب الأرض إلى النار أسهل من انقـلاب الماء إليـه لأن الماء في غاية البعد عن النار.وقـريب منه أيضـاً أن البَلَسان[1] يستحيـل دفعة واحـدة ناراً وليس ذلك إلا لاستحالة كل ما فيه من العناصر.

وأمـا انقلاب المـاء ناراً فقـد قال الشيـخ عاينت قَمْقمـة صغيرة شـددنـا

---

(١) البلسـان «شجر لا يعـرف اليوم نبـاته بغيـر مصـر خـاصـة، بـالمـوضـع المعـروف منهـا بعين شمس... وهي تشبه السُّذاب، لونها أبيض، أجود دهنها الطري الذكي الرائحة وعودها جار يـابس في الثانيـة، ودهنهـا أقـوى، وهي نـافعـة من عـرق النسـا والتشنـج... ويجلو ظلمـة البصر... الخ» (المعتمد في الأدوية المفردة ص ٣٢ - ٣٣).

رأسها ووضعناها في أتون فما لبثنا حتى انشقت وخرج كل ما كان فيها ناراً ومعلوم أن الماء الذي كان فيها لم تمازجه أجزاء نارية لا بأن كانت كامنة فيها ولا بأن نفذت ودخلت فيها لِعدَم المنفذ في القمقمة فإذاً الماء الذي كان فيها انقلب إلى الهوائية والنارية. هذا جملة ما ذكروا من هذه الإمارات في إثبات الكون والفساد. وأما تفصيل مذهب القائلين بالإشكال فسيأتي في باب المزاج.

الفصل السادس عشر في أن الصورة الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة

برهانه أن الطبيعة الجوهرية غير قابلة للاشتداد وما يكون كذلك كان حدوثه دفعة لا على التدريج بيان أنها لا تقبل الاشتداد أنها إن قبلته فإما أن يكون في وسط الاشتداد يبقى نوعها أو لا يبقى. فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها. لا بد وأن تحصل عقيبها صورة أخرى فتلك الصورة المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من واحد أو لا يكون ذلك. فإن وجد ذلك فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متتالية آنِيّة الوجود.

ثم في هذا المقام يمكننا أن نتمم الحجة بطريقين: الأول يلزم منه تتالي الآنات وذلك محال وهو ينتقض بالحركة في الكيف.

الثاني أن نقول الحركة تستدعي متحركاً موجوداً والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة. وبه يظهر الفرق بين الحركة في الكيف والحركة في الصورة لأن الموضوع غني في وجوده عن الكيفية فيصح أن يتحرك في الكيف. أما المادة فغير موجودة بدون الصورة فلا يمكنها أن تتحرك في الصورة. ولكنّا إذا تَمَّمنا الحجَّة بهذا الطريق وقع الكلام الأول ضائعاً فإنَّ هذا القدْر كاف في إثبات المطلوب فإذاً العمدة في هذا الباب ذلك.

وتحقيقهُ أن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقُب صوَر لا توجد واحدة منها أكثر من آن وعدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات. فإذاً ليس يبقى

شيء من تلك الذوات زماناً وكل متحرك فإنه باقٍ في زمان الحركة فإذاً ليس شيء من هذه الذوات بمتحرك أصلاً وهو بخلاف الكيف لأن عدم الكيفيّة لا ايوجب عدم الذات بل الذات تكون باقية في جميع زمان الحركة في الكَيْف

وها هنا موضع بحث فإن قوله عدم الصُورة المقومة يوجب عدم الذات أن عنى به أن عدم الصورة يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن الخصم لا يجعل المتحرك تلك الجملة حتى يضره عدم الجملة كما أنه لا يجعل المتحرك في الكيف الجملة الحاصلة من الكيف والمحل حتى لا يلزمه المحال بل المتحرك محل تلك الصورة وحده كما أن المتحرك في الكيف هو محل الكيف وحده وإن عنى به أن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلا كانت المادة حادثة وكل حادث فله مادة فللمادة مادة إلى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فإن لم يكن هناك شيء واحد محفوظ الذات مع تلك المتعاقبات كان الحادث غنياً عن المادة وهو باطل وإن وجد فيها واحد محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة عن ذلك الشيء موجباً لعدَمه.

والعجب أن الشيخ أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفية تعلق الهيولي بالصورة(١) وهو: أن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدَم المادة ثم أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة متحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية. وإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق أن المادة باقية بعد عدم الصورة.وإذا كان كذلك بطلت الحجة المذكورة ولما كانت الحجة الأولى لا تتم إلا بهذه الحجة فهذا الشك يكون قادحاً في الحجتين.

ثم إن الشيخ بعد الفراغ من هاتين الحجتين أورد حجة أخرى وبين ضعفها وهي أن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضدٍ إلى ضِدّ ثم إنه قدح فيها بأنا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على

(١) أنظر الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ٩٨ ـ ١٠١.

الموضوع فالصورة لا ضد لها وإن لم نعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل واحد ويتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف وأيضاً فقد بيّنا أن ما منه الحركة وما إليه لا يجب أن يكونا متضادين على كل حال.

ثم إنه بعد الفراغ من الاستدلال أورد شبهة من أثبت الحركة في الصورة وهي أن المَني يتكون حيواناً يسيراً يسيراً والبذْر يتكون نباتاً يسيراً يسيراً، وأجاب عنه أن المني إلى أن يتكون تعرض له تكونات أُخر تصل ما بينها استحالات في الكيف والكم فيكون المني لا يزال يستحيل يسيراً يسيراً وهو بعد مني إلى أن يبلغ حداً تنسلخ عنه الصورة المنوية ويصير علقة وكذلك حاله إلى أن يصير مُضْغة وبعدَه عظاماً. لكن ظاهر الحال يوهم أن هذا سلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة أخرى وليس كذلك بل هناك انتقالات دفعة في الصور تتخللها حركات في الكيفية. فهذا مجموع ما ذكره استدلالاً واعتراضاً.

والذي نعول عليه في هذا الباب الحجة الأولى وهي أن المادة لو تحركت في صورتها الجوهرية لزم منه تتالي الآنات ولا شك أن هذه الحجة بعينها قائمة في الحركة في الكيف. فالحق أن يقال إن كل واحدة من تلك الكيفيات المتعاقبة تبقى زماناً ويكون السلوك من البياض إلى السواد وإن كان في الحس سلوكاً مستمراً إلا أن في الحقيقة هناك توقفات وانتقالات فإنه لم يقم برهان قاطع على أن ذلك السلوك مستمر في الحقيقة وإنما الاعتماد فيه على الحس. والسلوك المستمر حساً لا يمنع من وجود توقفات في أزمنة صغيرة جداً لا سيما والزمان يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له.

ومما يؤكد ذلك أن الشيخ حكى في إبطال الشُّعاع حُجَّة وهي أنه إن كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بُعْد ذراعين إلى زمان حركته إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين فيجب أن يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس فقال هذه الحجَّة فاسدة لأنه يمكن أن يفرض زمان غير محسوس قصيراً وتحصل فيه الحركة التي للشعاع إلى الثوابت ثم يمكن أن

ينقسم هذا الزمان إلى غير النهاية فيمكن أن يوجد فيه جزء نسبته إليه نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة البعيدة ومع ذلك يكون الزمان العظيم والصغير محسوسين قصراً.

فأقول لما كان الأمر كذلك فكيف يدل السلوك المستمر حساً على أن ذلك السلوك مستمر في الحقيقة بل لو لم يلزم على الحركة في الكيف شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم أن لا يجزِمُوا بوجودها معوِّلين في ذلك على الاستمرار الحسي بعد أن علموا أن الزمان الغير المحسوس يمكن انقسامه إلى الحد الذي قالوه فإنه لو حصل التوقف في جزء من ألفِ ألفِ جزء من ذلك الزمان الغير المحسوس لم يكن ذلك السلوك مستمراً في الحقيقة ولم يكن ذلك حركة.ولما ثبت أن الحركة في الكيف لم تقم عليها حجة يعتد بها بل يلزم من وجودها تتالي الآنات لزوماً لا مدفع له وجب القول بنفيها. فقد عرفت أن الحجة الدالة على نفي الحركة في الصورة الجوهرية دالّة بعينها على نفي الحركة في الكيف وأن الذي تمسك به مثبتو الحركة في الصورة الجوهرية هو الذي يتمسك به مثبتو الحركة في الكيف وهو السلوك المستمر حساً.

وإن الجواب عنهما جواب واحد وهو أن المستمر في الحس يحتمل أن يكون غير مستمر في الحقيقة ولمثبتي الحركة في الكيف أن يقولوا إذا حصل الوقوف في الحركة في الكيف فلا يخلو إما أن يكون الاستعداد في الحركة لا يقف وإما أن يكون قد وقف أيضاً.فالأول فيه تسليم للتغير المتصل المستمر وأما الثاني فيوجب أن تستمر تلك الكيفية وأن لا يحدث بعد زمان كيفية أخرى لأن الاستعداد عند حدوث تلك الكيفية الثانية كهو قبل حدوثها وإذا كان كذلك استحال حدوث تلك الكيفية الثانية فهذا أيضاً كلام مختلّ ولنا فيه نظر.

الفصل السابع عشر في نفي الحركة عن باقي المقولات

أما المُضَاف فهو طبيعة غير مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها فإن كان

متبوعها قابلاً للأشد والأنقص كانت الإضافة أيضاً كذلك فإنها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها إلى الاشتداد والتنقص أشعر ذلك باستقلالها بنفسها.ومن هذا يعرف أن ما يقال من أن حال الانتقال في الإضافة يكون دفعة فيه نظر.

وأما «متى» فقال في «النجاة»[1] أن وجوده[2] للجسم بتوسط الحركة فكيف تكون الحركة فيه؟ فإن كل حركة كما سيظهر في «مَتى» فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خُلْف» وقال في «الشفاء»[3] يشبه أن يكون الانتقال فيه واقعاً دفعة لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شَهر إلى شَهر يكون دفعة أقول لا مناقضة بين هذين القولين فإن الانتقال دفعة غير والحركة غير.

ثم قال ويشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الأول في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.

أقول هذا هو الرأي الحق لأن متى نسبة الشيء إلى زمانه والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضاتها في التبدُّل والإستقرار.وهكذا القول في الجِدَة لأنها مقولة نسبية.

وأما مقولة أن يفعل وأن ينفعل[4] فبعضهم أثبت الحركة فيهما والحق بطلانه لأن الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن فلا يخلو إما أن يكون التبرُّد باقياً أو لا يكون ومحال أن يكون باقياً لأن التبرُّد توجه إلى البرد والتسخن توجه إلى السخونة والشيء الواحد في الزمان الواحد لا يكون متوجهاً إلى الضدين. وإن لم يبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون فليس لا محالة هناك حركة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار.

---

(١) النجاة ص ١٤٣.
(٢) الهاء عائدة إلى «متى».
(٣) الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ١٠٣
(٤) أنظر المرجع نفسه ص ١٠٦ ـ ١٠٧

وأما الذي يقال من أن الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل على هيئة واحدة بل من جهة هيئته فذلك إما لأن القوة تجوز يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع وإما لأن العزيمة تنفسخ يسيراً يسيراً إن كان ذلك الفعل بالإرادة وإما لأن الآلة والآداة تكل يسيراً يسيراً إن كان الفعل بهما وفي جميع ذلك تبدُّل الحال أولاً في القوة أو العزيمة أو الآلة ثم يتبعه التبدُّل في الفاعلية فيكون التبدل في الفاعلية بالتبعية. وتحقيقه ما ذكرنا من أن الفعل والانفعال حالتان نسبيتان تتبعان معروضيهما في الثبات والتبدل. وأما على مذهبنا فهذا البحث ساقط.

الفصل الثامن عشر في حقيقة السّكون[1]

إعلم أن الجسم إذا لم يكن متحرِّكاً في مكانه فهناك أمران أحدُهما حصوله المستمر في ذلك المكان المعين والثاني عدم الحركة عنه مع أن من شأنه أن يتحرك وإنما اعتبرنا هذا القَيْد حتى لا يلزمنا كون الأعراض والمفارقات ساكنة.

وإذا عرَفت ذلك فنقول إن الحكماء اتفقوا على تخصيصِ اسم السكون بالأمر العدمي[2] ولهم في ذلك حجتان:

الحجة الأولى أن الناس اتفقوا على أن المفهوم من لفظ السكون مقابل للمفهوم من لفظ الحركة وهذه المقابلة لا تتحقق إلا إذا فهمنا من لفظ

---

(١) حدّ السكون عند ابن سينا في «رسالة الحدود»: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأن يكون هو في حال واحدة من الكم والكيف والأين والوضع زماناً ما، فيوجد عليه في آنين» (المصطلح ٢٥٥). وكذا في النجاة ص ١٥٢، والشفاء السماع - ص ١٠٨ - ١١١. ومعيار العلم للغزالي ص ٣٠٤ والتعريفات ص ١٥٩ والمبين للآمدي (في المصطلح الفلسفي ص ٣٤٧).
وانظر أيضاً: الطبيعة لأرسطو - تحقيق بدوي ٢/٥٣٤ و٥٨٣ من المقالة الخامسة.

(٢) يقول أرسطو في الطبيعة: السكون ضد الحركة، فيكون إذاً عدم القابل»... «الحركة تقابل الحركة، وقد يقابلها السكون أيضاً وذلك أنه عَدم. وقد يقال: على وجه ما إن العدم ضد، أي عدم ما لحركة ما..».

السكون الأمر العدمي لا الوجودي وذلك لأن المتقابلات يجب أن تكون حدودها متقابلة. ثم لا يخلو إما أن نحد الحركة أو لا ثم نطلب للسكون حداً يقابل حدَّها أو بالعكس فإن كان بالوجه الأول فإنا حددنا الحركة بأنها كمال أوَّل لما بالقوة فهاهنا ألفاظ ثلاثة: الكمال والأول والقوة فلا بد وأن نأخذ في حَدِّ السكون ما يقابل شيئاً منها. وإذا جعلنا السكون أمراً ثبوتياً فلا بد من حفظ لفظ الكمال فحينئذ يتعين ما يقابل أحد اللفظين الآخرين إما هكذا السُّكون كمال ثانٍ لما بالقوة أو هكذا السُّكون كمال أول لما بالفعل والأول يقتضي أن تكون قبل كل سكون حركة وإلا لم يكن السكون ثانياً، والثاني يقتضي أن تكون بعد كل سكون حركة وإلا لم يكن السكون أوَّلاً. ولمّا لم يقتض مفهوم السكون أحد الأمرين بطل الحدَّان المذكوران وبقي أن يورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي وأما إذا رسمنا السكون أولاً وعنينا به الأمر الثبوتي وهو حصوله في الحيز فلا يمكننا أن نرسمه إلا بما يشعر باستمرار ذلك الحصول وذلك لا يمكن إلا بذكر الزمان أَوْ لواحقه بأن نقول إنه الحصول في المكان الواحدزماناً أو أكثر من آن أو الحصول في المكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك مما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة التي وصفنا أنها لا تعرف إلا بعد معرفة السكون فيلزم الدور ولما بطل ذلك تعين أن يجعل رَسْم الحركة أصلاً ويطلب منه رسم السكون بحيث يكون مقابلاً له وذلك لا يتأتى إلا إذا كان السكون أمراً عدمياً.

الحجة الثانية أن في كل صنف من أصناف الحركة سكوناً يقابلُه فللنمُو سكون يقابله وللاستحالة سكون يقابلها وكما أن السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكَيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذلك السكون المقابل للانتقال ليس هو الأين المستمر بل عدم التغير في الأَيْن. وبالجملة فهذا بحث لفظي.

الفصل التاسع عشر في أن المقابل للحركة أي سكون هو؟

زعم بعضهم أن المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها لوجهين: أحدهما أن الحركة متأدية إلى السكون في نهايتها والشيء لا

يتأدى إلى مقابله. وثانيهما أن السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يكون مقابلاً له.

واحتج الشيخ على صحة هذا المذهب في «النجاة»[1] بأن السكون ليس عدم أية حركة اتفقت وإلا لكان عدم الحركة يتوهم للجسم في مكان خارج سكوناً حتى لو وجد الجسم متحركاً لا في ذلك المكان كان ساكناً. وهذا باطل فإن العدم المقابل هو السكون في المكان الذي تتأتى فيه الحركة والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه وكل مفارقة للمكان بعينه فبالحركة عنه لا بالحركة إليه فإذاً السكون المقابل إنما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة إليه. ثم إنه في «الشفاء» زيَّف الحجتين الأوليين. فقال: وأما الحجة الأولى فهي باطلة لأن الحركة إلى المنتهى متأدية إلى عدم تلك الحركة بالاتفاق فإذا جاز تأديها إلى عدمها فأي مضرة في أن يكون ذلك العدم هو المقابل.وأما الثانية فجوابها أن السكون في المنتهى ليس كمالاً للحركة كيف ويمتنع تحققه معها بل هو كمالُ المتحرك.

واعلم أن الحقَّ هو أن السكون في المكان مقابل للحركة منه وإليه فإن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا كان المتحرك إلى جهة ساكناً في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة له في ذلك الحيِّز نعم إن جعل السكون المقابل هو الذي يطرأ على الحركة كان ذلك هو السكون في النهاية وإن جعل السكون المقابل هو الذي تطرأ عليه الحركة كان ذلك ظاهر السكون في البداية.وإن جعل السكون والمقابل هو الذي يمكن أن يطرأ على الحركة وأن تطرأ عليه الحركة معاً فذلك غير موجود أصلاً لأن السكون في المبدأ يمتنع تأخره والسكون في المنتهى يمتنع تقدمه.وأيضاً فلو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكوناً طبيعياً كان المقابل للحركة الطبيعية إلى فوق هو السكون إلى فوق لأن ذلك هو الطبيعي والمقابل للحركة الطبيعية إلى السفل هو السكون المقابل إلى السَّفل لأن ذلك هو الطبيعي فحينئذ يكون

---

(١) النجاة ص ١٥٢.

السكون المقابل هو السكون في المنتهى.

الفصل العشرون في أن الجسم كيف يَخْلُو من الحركة والسكون

وذلك عند أمور ثلاثة: الأول الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن أمكنتها ولا ساكنة أيضاً لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن سَاكنة بل هي ثابتة في أحيازها لا ساكنة ولا متَحرِّكة.

الثاني الجِسْم إذا لم يماسّه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل الجسم الواقف في ماء سَيّال أو هواء متحرك بحيث لا يحيط به سطح من الهواء والماء أكثر من آن واحد فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ولا ساكن أيضاً لأنه غير ثابت في مكان واحد زماناً والسكون لا ينفك عن ذلك.

الثالث ابتداء الحركة وانتهائها ليس الجسم فيه ساكناً ولا متحركاً لأن الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال كون الجسم متحركاً الآن لم يكن ساكناً لأن السكون عدم الحركة.

الفصل الحادي والعشرون في الوحدة العددية للحركة[1]

قد عَرفت أن الحركة متعلقة بأمور ستة[2] فوحدتها متعلقة بأحد تلك الأمور لا محالة فيدَّعى أن وحدتها متعلقة بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه أما وحدة الموضوع فأمر لا بد منه في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر ـ ولا بد أيضاً مع ذلك من وحدة الزمان. فإن الجسم إذا عاد بياضه بعد زواله لم يكن العائد هو الأول

---

(١) قارن الطبيعة لأرسطو ٢/٥٥٠ ـ ٥٧٥، والشفاء لابن سينا ـ السماع الطبيعي ص ٢٦٢ ـ ٢٧٥، المواقف ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) في نسخة ثلاثة. والصحيح ستة هي: المتحرك والمحرك وما فيه وما منه وما إليه والزمان.

فإذاً لا بد في وحدة كل عرَض من وحدة الموضوع ووحدة الزمان فكذلك الحركة لا بد لها في وحدتها من وحدتهما.

واعلَم أن وحدة ما فيه الحركة غير لازمة لوحدتها لأنه يمكن أن يكون متحرك يقطع مسافة ويستحيل من ذلك وينمو بحيث يكون الابتداء والانتهاء لنقلته واستحالته ونموه واحداً فيكون هناك المتحرك والزمان واحداً والحركة ليست واحدة فظاهر أن وحدة ما فيه الحركة غير لازمة لوحدتها فالحركة الواحدة هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة فإن لم توجد وحدة هذه الثلاثة لم تكن الحركة واحدة.

وأقول وحدَة الحركة لا تتعلق بوحدة المحرك ووحدة المبدأ والمنتهى أما المحرك فلأنا لو قدرنا محركاً وقبل انقطاع تحريكه أو معه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مغناطيساً يجذب الحديد ثم فسدت طبيعته في آن وهناك مغناطيس آخر في ذلك الآن بحيث لا يكون بين تعطيل الأول وابتداء الثاني بالتأثير فاصلة كانت الحركة لا محالة واحدة. وكذلك الماء المتسخن بنيران متلاحقة فإن ذلك التسخن يكون واحداً مستمراً اللهم إلا أن يقال إنه يحدث في تلك الحركة بسببه نسبتها إلى المحركين[1] كثرة وانقسام ولكن مثل هذا الانقسام لا يبطل الوحدة الاتصالية للحركة كما أن الحركة الفلكية مع اتصالها تعرض لها انقسامات بحسب الشروق والغروب والمسامتات. وأما وحدة المبدأ فهي غير كافية لأن الجسمين قد يتحركان من البياض أحدهما إلى السواد وثانيهما إلى الاشفاف ووحدة المنتهى أيضاً غير كافية لأن الوصول إليه قد يكون دفعة من غير حركة وقد يكون على التدريج والمتدرج يمكن وقوعه على نوعين من السلوك ووحدتهما معاً غير كافية لأن السلوك من المبدأ إلى المنتهى يمكن أن يكون بطرق كثيرة أما في المسافات فقد يقصد من مبدأ معين إلى منتهى معين تارة بالاستقامة وتارة بالاستدارة وأما في الكيف فالانتقال من البياض إلى السواد قد يكون من الصفرة إلى الحمرة ثم إلى القتمة. وقد يكون من الفُستقية إلى الخضرة ثم إلى النيلية، وقد يكون من

---

(١) في نسخة: المحركات.

الغبرة إلى السواد. فعرفنا أن اتحاد المبدأ والمنتهى غير كاف وأما إذا اعتبرنا وحدة الموضوع والزمان والمسافة وجب اتحاد المبدأ والمنتهى فالعبرة في وحدة الحركة بهذه الثلاثة.

وأما الذي يتعلق به منكرو وحدة الحركة من أن كل حركة فهي منقسمة إلى الماضي والمستقبل والذي في الماضي غير الذي في المستقبل وهما معدومان والآن الحاضر موجود فكيف يكون المعدوم متصلاً بالموجود فهو مع أنه مشكل جداً إلا أن جوابه ما ذكرناه من أن الحركة بمعنى الكون في الوسط أمر موجود ويكون أبداً بين الماضي والمستقبل.

وأما الذين يقولون من أن الحركة غير ثابتة فهي ليست بواحدة فجوابه أن الوحدة التمامية أخص من الوحدة المطلقة ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وأيضاً فالحركة بمعنى الكون في الوسط غير منقسمة وهي محفوظة الذات ثابتة إلى أن يسكن الجسم. وأما الحركة بمعنى القطع فإنها تتم عند البلوغ إلى آخر المسافة لأن التام هو الذي ليس شيء منه خارجاً عنه فإذا كان ليس شيء منه إلا وقد حصل فهو تام الوجود.

الفصل الثاني والعشرون في أن الحركة المستديرة أولى بهذه الوحدة من غيرها

أولى الحركات بهذه الوحدة المستوية التي لا اختلاف فيها وتلك هي المستديرة لوجهين: الأول أن المكانية إن كانت طبيعية فهي تشتد في الأخير وإن كانت قسرية فهي تشتد في الوسَط وتفنى في الأخير والثاني أن الواحد يكون تاماً والناقص هو بعض الواحد والأولى بالتمام هو المستديرة لأن الزيادة عليها غير ممكنة لذاتها فإن الدورة إذا تمت لا يمكن الزيادة عليها بل ربما تكرر. وأما المستقيمة فهي إذا تمت فليس تمامها لأن الزيادة عليها غير معقولة بل لانقطاع المسافة كقَطْر العالم. فإن قيل بل المستقيمة أَوْلى بالتمام لوجهين: الأول أن المستقيمة لها ابتداء ووسط ونهاية وليست الدائرة كذلك[1]. الثاني

(١) في نسخة وليس للدائرة ذلك.

أن المستقيمة تتناهى وتتمّ والمستديرة لا تتم ولا تنقطع عند حد فنقول في حل الأول إن وحدة الواحد أتم من وحدة العدد مع أنه ليس فيه ابتداء وطرف ونهاية فكذلك الدائرة لقوة وحدتها لا يوجد فيها ذلك. وحل الثاني ما بيّنا أن المستقيمة تنقطع لالتمام طبيعتها بل لانقطاع مسافتها.وأما المستديرة فكل دَورة حصلت فقد تمت في ذاتها وما يوجد بعدها تكون دورة أخرى فبطل ما ذكروه.

الفصل الثالث والعشرون في الوحدة النوعية والجنسية للحركة[1]

يدَّعى أن الحركة إنما تختلف نوعيتها باختلاف أحد أمور ثلاثة: إما المبدأ أو المنتهى، أو الذي فيه الحركة. وأما الثلاثة الباقية فلا أثر لها في ذلك أما المتحرك فلأن إضافة الحركة إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيتها واختلاف الأمور الخارجية لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية كما أن البياض الذي في القطن والذي في الثلج لم يختلفا بالنوع لاختلاف موضوعيهما بخلاف الكثرة الشخصية فإنها متعلقة بتكثر العوارض لا جرم كفى فيها تعدد الموضوع. وأما الأزمنة فغير مختلفة بالماهية فلا يمكن أن تكون أسباباً لاختلاف الحركات في ماهياتها واختلاف المحرك غير معتبر أيضاً لأن المحرك الواحد يفعل حركات مختلفة الماهية فلم يبق لاختلاف الحركات بالماهية إلا اختلاف المبادىء والنهايات وما هي فيها. فإذا اتّحدت هذه الثلاثة كانت الحركة واحدة بالنوع وإذا لم يوجد واحد منها اختلفت الحركات في الماهية فإذا اتحد ما منه وما إليه واختلف فيه اختلف ماهية الحركة.

أما في الكَيف فمثل أن يأخذ الأبيض من الصفرة إلى الحمرة ثم إلى السواد تارة وأن يأخذ منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى

---

(١) قارن الطبيعة لأرسطو ٢/ ٥٥٠ ـ ٥٥٨، النجاة لابن سينا ص ١٤٨ ـ ١٤٩، الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ٢٦٧ ـ ٢٧٢ المواقف ١٧٢ ـ ١٧٣.

السواد أخرى فإن المبدأ والمنتهى واحد وما فيه الحركة مختلف.

وأما في الأين فإن تكون الحركة من مبدأ إلى منتهى على الاستقامة والأخرى منه إليه على الاستدارة وقد عرفت في باب الكيف أن المخالفة التي بين المستدير والمستقيم بالماهية لا بالعوارض فكذلك في الحركة عليها وأما أن اتحد ما فيه واختلف ما منه وما إليه اختلفت الحركة أيضاً أما في الكيف فالانتقال من البياض إلى السواد مخالف للانتقال من السواد إلى البياض لاختلاف المبدأ والمنتهى وإن كان الطريق كأنه واحد مسلوك في كل واحد بالعكس من صاحبه. وأما في الأين فمثل الصاعد والهابط.

فإن قيل النزول حركة مستقيمة من مبدأ إلى منتهى ويتم بذلك تحققه لكن عرض لأحد المبدئين إن كان فوق وللآخر إن كان تحت فعرض للحركة بسبب ذلك إن صارت نزولاً وهذا لا يوجب اختلافاً في الماهية.

فنقول بيَّنا أن الطرفين وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر يكفي في وقوع الاختلاف بين الحركتين.

ثم اعلم أن الحركات إن كانت كلها مكانية أو في الكيفية أو الكمية اتحدت في الجنس العالي وأما إن اتفقت في الجنس الأسفل كالصاعد والهابط وكالانتقال من السواد إلى البياض وبالعكس كانت مُتَّفقة في الجنس الأسفل.

الفصل الرابع والعشرون في أن الاختلاف بالطَّبع والقَسْر لا يوجب الاختلاف في الماهية

حَركة الحجر إلى فوق قسراً لا تخالف حركة النار إليه طبعاً، فإن الماهية الواحدة لا يمتنع تعليلها تارة بالشيء وتارة بما يخالفه فإن الحركة الطبيعية والقسرية غير مختلفتين في الماهية وكذلك الألوان والأشكال الطبيعية والقسرية لا تختلف لأجل كونها طبيعية أو قسرية. فعُلِمَ أن ذلك لا يوجب الاختلاف في الماهية.

الفصل الخامس والعشرون في حقيقة البُطْء[1] والسرعة وبيان أن البطء ليس لتخلل السَّكنات[2]

إن الحركة السريعة هي التي تقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المساوي أو الذي يقطع المثل في الزمان الأقصر فنقول إنه لا يجوز أن يكون بطء الحركة البطيئة لأجل تخلل السكنات ويدل عليه أربعة أمور:

الأول لو كان البطء في الحركات لتخلل السكنات لكنا إذا قدَّرنا فرسَاً يَعْدُو مِنْ أول اليوم إلى منتصفه خمسين فرسخاً فلا شك أن الشمس قد قطعت بحركتها اليومية ربع الفلك فلو كان التفاوت بين حركة الفرس وحركة الشمس لتخلل السكنات كانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس إلى حركاته كنسبة زيادة حركة الشمس على حركة الفرس في السرعة لكن حركة الشمس زائدة على حركات الفرس في السرعة آلافاً مؤلفة فسكنات الفرس زائدة على حركاته آلافاً مؤلفة ولو كان كذلك لما ظهرت الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة لكن الأمر بالعكس فإنا لا نحس في حركات ذلك الفرس بشيء من السكنات فعرفنا أن التفاوت بين الحركة الفرسية والحركة الشمسية اليومية ليس لتخلل السكنات وهو المطلوب.

---

(١) رسمت في الأصل بطوء في كل المواضع.

(٢) في الطبيعة لأرسطو (١/٤١٢ ـ ٤١٣): «. . . فالسريع ما كان كثيراً في قصير، والبطيء هو ما كان يسيراً في طويل. . .».

وفي «رسالة الحدود» لابن سينا: «حد السرعة هو كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير، (و) حد البطء هو كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل» (المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢٥٦ وكذا في الشفاء ـ السماع الطبيعي ـ ص ٢٧٦ والنجاة ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ومعيار العلم للغزالي ص ٣٠٤.

ويعرفها الإيجي بقوله: «الحركة إما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية في زمان أقل من زمانها» ويلزمها أن تقطع الأكثر في المساوي، وإما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي في الأكثر الأقل في المساوي. . .» (ص ١٧٥).

وأما الآمدي فالسرعة عنده «عبارة عن اشتداد الحركة في نفسها. والبطء عبارة عن ضعفها. وربما ظُنَّ أن البطء عبارة عن كثرة تخلل السكنات و (أن) السرعة عبارة عن ثقلها» (المبين ـ في المصطلح الفلسفي ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨).

الثاني أنا نشاهد أن الجسم كلما كان أثقل كانت حركته إلى السفل أسرع فلو بلغ ثِقَله إلى حد يتحرك حركات عديمة السكنات ثم ازداد ثقله فتكون حركته مع تلك الزيادة أسرع مما كان قبل الزيادة لكنها قبل الزيادة كانت خالصة غير مشوبة بالسكنات والتي بعد الزيادة أسرع منها فقد وجدنا تفاوتاً في البطء والسرعة ليس لأجل تخلل السكنات وهذه حجة اقناعية.

الثالث إنا إذا غرَزْنا خشَبة في الأرض فإذا كانت الشمس على أُفقها الشرقي وقع ظل الخشبة في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الظل إلى أن تبلغ الشمس إلى غاية الارتفاع فلا يخلو إما أن تكون حركة الظِل في الانتقاص مساوية لحركة الشمس في الارتفاع وذلك محال أو يقال بأن حركات الظل في الانتقاص مشوبة بالسكنات وحركات الأفلاك في الارتفاع خالصة، وهذا أيضاً محال إذ لو جاز أن ترتفع الشمس جزءاً ولا ينتقص من الظل شيء جاز ذلك في الثاني والثالث حتى تبلغ الشمس إلى غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء وهو محال.فلم يبق إلا أن يقال الظل دائماً متحرك إلى الانتقاص والشمس دائماً إلى الارتفاع لكن حركة الشمس أسرع من حركة الظل فيكون ذلك تفاوتاً في البطء والسرعة لا لتخلل السكنات وكذلك حال حركة الرَّحا والفرجار[1] ذي الشعب الثلاث وحركة الدَّلو من أسفل البئر إلى أعلاها حال حركة الكلاب من منتصفه إلى أعلاه على ما سيأتي بيانها في الجزء الذي لا يتجزأ كل ذلك يدل على أن البطء ليس لتخلل السكنات.

الرابع أنا إذا رمينا الحجر إلى فوق فتلك الحركة عليها قوة حاصلة في المتحرك من المحرك القاسر على ما ستعرف عن قريب فتلك القوة إذا كانت محركة والهواء قابل للانخراق وجب أن تستمر تلك الحركة وأن لا يعرض في شيء من الأحياز توقف وسكون فإن الأحياز متساوية وليس في بعضها ما يقتضي التوقف والسكون فإذاً تلك الحركة خالية عن مخالطة السكنات لكنها أبطأ من الحركة الفلكية فقد وجد التفاوت بين الحركة بالبطء والسرعة لا لتخلل السكنات

---

(١) الفرجار: البركار.

الفصل السادس والعشرون في أن الاختلاف بالسرعة و البطء لا يوجب الاختلاف في الماهية

وذلك من وَجْهين: الأول أن الجنس الواحد من الحركة مثل الحركة المكانية المستقيمة تنقسم إلى الصاعدة والهابطة وتنقسم أيضاً إلى السريعة والبطيئة وهاتان القسمتان ليسَتا مترتبتين حتى يكون عروض إحداهما لذلك الجنس بواسطة الأخرى بل هما تعرضان أولاً لذلك الجنس وقد عرفت أن الجنس الواحد يستحيل أن يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما فإذا كان الانقسام بالصعود والنزول انقساماً بالفصول كان الانقسام بالسرعة والبطء انقساماً بغير الفصول.

الثاني أن السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبل ذلك فلا شيء من السرعة والبطء بفصل.

الفصل السابع والعشرون في أن السرعة مقُولة على المستديرة والمستقيمة بالاشتراك المعنوي

إن السريع هو الذي يقطع المثل في زمان أقل، أو الذي يقطع الأكثر في زمان مساو وهذا القدر مشترك بين المستقيم والمستدير نعم لا يصح[1] أن يقايس بينهما حتى يقال: أحدهما أسرع من الآخر كما سنحققه فيما بعد ذلك.

الفصل الثامن والعشرون في أسباب البطء

أما في الحركات الطبيعية فممانعة الهواء المخروق وأما القسرية فممانعة الطبيعة، وأما في الإرادية فهما جميعاً.

الفصل التاسع والعشرون في التقابل بين السرعة والبطء

يشبه أن يكون ذلك تقابل التٍّضاد لأن المتضايفين متلازمان في الوجودين والسرعة والبطء غير متلازمين في واحد من الوجودين. وليس أيضاً

---

(١) في نسخة: بلى يصح.

تقابلهما بالثبوت والعدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قد قطعت من المسافة ما لم تقطعها البطيئة وإن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدمياً أولى من جعل الآخر عدمياً فلم يبق إلا أن يكون التقابل بينهما بالتضاد. وهما من الكيفيات المحسوسة وهذا مما يدل على أن الحركة ليست نفس الانفعال فإن الانفعال أمر نسبي والأمور النسبية بعيد أن تكون قابلة للكيفيات الحقيقية مع أن الحركة قابلة للسرعة والبطء.

الفصل الثلاثون في أن لاشتداد السرعة والبطء طرفين محصورين

إنا إذا فرضنا مسافة معينة فيما بين مبدأ ومنتهى معينين فإنه يمكن قطعها بحركات مختلفة من السرعة والبطء والذي أظن أنه ينتهي بالسرعة إلى حدٍّ يستحيل قطع تلك المسافة بأسرع منها وكذلك القول في جانب البطء لأن السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص وكل ما كان كذلك فمن ضد إلى ضد والضدان بينهما غاية الخلاف فلو لم توجد حركة سريعة فيما بين المبدأ والمنتهى المعينين بحيث يمتنع أن يوجد بينهما ما هو أسرع منها وكذلك في جانب البطء لم تكن السرعة مضادة للبطء وأيضاً فلو كان كل سرعة أمكن أن يوجد ما هو أسرع منها وقد بينا أن تجدد مراتب السرعة والبطء بحسب تجدد مراتب المعاوقات[1] الخارجية والداخلية كان كل زمان يحصل للحركة فإنما يحصل بسبب مقارنة أمور غريبة وهي تلك المعاوقات الداخلية والخارجية فلا تكون الحركة مُستحقّة في نفسها للزمان وذلك محال فإذاً للسرعة والبطء في طرفي الاشتداد والتنقص طرفان محدودان. فهذا هو الأغلب على ظني ولم أجد لهم نصاً في ذلك وإن كان اللائق بأصولهم غير ذلك.

(١) في نسخة: المقارنات.

الفصل الحادي والثلاثون في تطابق الحركات

قد عرفت أن السريع هو الذي يقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المثل أو المسافة المساوية في الزمان الأقل فإذا أردنا أن نُقايس بين حركتين في السرعة ،والبُطْء فلا بد من اعتبار حال ما فيه الحركة فإن أمكن بين الشيئين اللذين فيهما الحركة مقايسة بالزيادة والنقصان أمكنت المقايسة بين الحركتين في السرعة والبطء وإلا فلا.

وإذا عرفت ذلك فنقول أما الحركة المكانية فإن مسافتها قد تكون مطابِقَة مثل خط بخط وارتفاع بارتفاع وقد تكون ممكنة التطابق مثل المثلث والمربع فإنهما لا يتطابقان ولكن يمكن ذلك بأن يقطع المثلث قطعاً ترد إلى نظام يكون منه المربع وقد لا تكون ممكنة التطابق مثل المستدير والمستقيم فإنك قد عرفت استحالة أحدهما إلى الآخر فيستحيل الانطباق ولكن القوس مع ذلك لو أمكن استحالتها إلى الاستقامة لكانت أعظم من الوتر فتكون هذه المقايسة وهمية وإذا عرفت أنواع مقايس المسافات عرفت أنواع مقايس الحركات المكانية عليها.

وأما الحركة في الكيف فهذه المقايسة فيها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة أما القريبة فهي أن يتشابه مبدؤهما ومنتهاهما مثل أن يأخذ كل واحد منهما من السواد الحالك ويتوجه إلى البياض اليقق[1] فإن ابتدآ وانتهيا في زمان واحد فهما متشابهان في السرعة وإلا فأحدهما أسرع وأما البعيدة فإن يكون الاعتبار بالضد مثل أن يأخذ الأول من السواد إلى البياض والآخر يأخذ من البياض إلى السواد فإن أخذ أحدهما لا من السواد بل من شيء قريب من السواد وجب أن يكون الأمر في جانب الآخر كذلك.وبالجملة تكون نسبة المبدأ والمنتهى في أحد الجانبين شبيهة بالجانب الآخر فإن تساوى زماناهما فقد تساويا في السرعة وإلا فأحدهما أبطأ.

وأما الحركة في الكم فقد عرفت أن لكل واحد من أنواع النامِيات حداً محدوداً بالطبع في الصغر والكبر لا يتعداهما فالماء له في التخلخل والتكاثف

(١) اليقق: القطن. ويقق النخل شحمه الأبيض (المعجم العربي الحديث ١٣٠٦).

حـدان لا يتعداهمـا وللهواء حـدان آخران.وحـد كل واحـد منهمـا في طـرفي الزيادة والنقصان مخالف بالطبع لحد الآخـر ولما لم يكن بين حَـدَّي أحدهمـا وحدَّي الآخر مناسبة لم يكن بينهمـا مماثلة ومسـاواة فلا جـرم لا يمكن اعتبار الزيادة والنقصان.فأما إذا اعتبرنا حال حديهما من حيث مطلق الزيادة والنقصان وجدناهمـا مشتركين فـإن للماء زيـادة ونقصانـاً وكذلـك للهواء زيـادة ونقصـان والزيادتان والنقصانان يَشْتركان في أصل مفهوم الزيـادة والنقصان ولمـا تشـابهـا من هذا الوجه صح اعتبار الزيادة والنقصان من هذا الوجه.

وبالجملة فالحركات لا يقاس بعضها إلى بعض إلا عند اتحاد طبـائعها وأما من حيثُ أنها تكون مختلفة فإنه لا يصـح تلك المقايسة فطيـران العصفور لا يقايس بطيران النسر بـاعتبار خصـوصية كـل واحد منهمـا بل بـاعتبار أصـل الطيران وهو الأمر المشترك وكذلك صحة العين الرَّمدة لا تقـاس بصحة العين المفلوجة باعتبار خصوصية كل واحدة منهما بـل بـاعتبـار أصل الصحـة وتكون تلك مقايسة بين الحركتين بحسب الحس.

الفصل الثاني والثلاثون في تضادّ الحركات[1]

أمـا المختلفة من حيث الأجنـاس مثـل النُقلة والاستحـالـة والنُمـو فقـد تجتمـع معاً فـإن تعانـدت في بعض الأوقات فليست لمـاهياتهـا بـل لأسبـاب خارجية وأما الحركـات الداخلة تحت جنس واحـد مثل التسـود والتبيض فهما متضادان لأن التسود والتبيض متـوافقان في الجنس ومتشـاركان في المـوضوع وهمـا معنيان وجـوديان ويلزم بينهمـا من الخلاف أكثـر مما بين أحـدهمـاوبين التصفّر وغيره فهو في غايـة الخلاف ولا معنى للتضـاد إلا ذلك.وأمـا في النمو والذبول فلكل واحد منهما حد محدود في الطبـع يتوجهـان إليه وبينهمـا غايـة الخلاف فهما متضادان وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف.وأمـا الحركـات الوضعية فهي غير متضادة على ما سيأتي.وأمـا المكانيـة المستقيمة فهي أيضـاً

(١) قارن: الطبيعة لأرسطو ص ٥٧٥ ـ ٥٨٢، النجاة ص ١٤٩ ـ ١٥٢، الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ٢٨٠ ـ ٢٨٩ المواقف ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

غير مضادة للمستديرة على ما سيأتي.

الفصل الثالث والثلاثون في علة تضاد الحركات

تضاد الحركات لا بد وأن يكون متعلِّقاً بأحد الأُمور الستة التي تتعلق بها الحركة فنقول تضادها ليس لتضاد المتحركات لأنه قد يوجد تضاد المتحرك دون تضاد الحركة وقد يوجد تضاد الحركة دون تضاد المتحرك.

أما الأول فلأن الحجر إذا تحرَّك بالقسر إلى فوق كانت تلك الحركة غير مخالفة لحركة النار بالطبع وأيضاً فلو كان الاختلاف ليس إلا بالطبع والقسر لما كانت حركتان قسريتان ولا طبيعيتان مختلفتين وحيث وجد فلذلك الاختلاف علة أخرى.

وأما الثاني فلأن حركة الحجر بالطبع إلى أسفل وبالقَسْر إلى فوق متضادتان مع أن المتحرك واحد وبمثل ذلك يُعلم أن التضاد ليس بينهما لتضاد المتحركات. ولا لتضاد الزمان لأنه لا تضاد في الأزمنة وبتقدير ذلك فهي عارضة للحركة. وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا أيضاً تضاد المسافة فإن المسافة بين السواد والبياض واحدة ثم الحركة من أحدهما إلى الآخر تضاد الحركة من الآخر إليه وكذلك المسافة بين الفوق والسفل واحدة ثم الانتقال من أحدهما إلى الآخر يضاد الانتقال من الآخر إليه فبقي أن تكون علة تضاد الحركات تضاد ما عنه وما إليه.

فإن قيل قد بيَّنتم فيما مضى أن مبدأ الحركة ومنتهاها تارة يتضادان لذاتيهما وتارة لعارض فَهَبْ أنهما إذا تضادًا لِذاتيهما أُوجبا تَضاد الحركة وأما إذا كان تضادّهما لتضاد عوارضهما كما في مبدأ الحركة المكانية ومنتهاها فكيف يكون ذلك موجباً لتضاد الحركات.

فنقول الحركة غير متعلقة بماهية المبدأ وماهية المنتهى بل بمبدئية المبدأ ومنتهائية المنتهى فإذاً التعلق الذاتي بين هذه الحركات وبين هذه العَوَارض المتضادَّة حاصل وبسبب التعلق بتلك العوارض حصل التعلق بالمعروضات فإنه لو لم يعرض لِتلك الأطراف إن كانت مبادىء غايات لتلك

الحركة لم تتعلق بها الحركة أصلاً وإذا كان التعلق الذاتي لتلك الحركة بتلك العوارض المتضادة لا جرَم أوجب ذلك وقوع التضاد في الحركات وهذا كما أن الجسم الحار والبارد يتضادان بعرضيهما لكن تعلق الأسخان والتبريد لما كان أولاً بتلك العوارض المتضادّة لا جرم حصَلت المضادة في تلك الأفعال فكذلك ها هنا.

الفصل الرابع والثلاثون في أن الحركتين الطبيعيتين المختلِفَتي المأخذ هل تختلفان أم لا؟

قال الشيخ في الفصل الثامن من «السماء والعالم» الماء إذا حصَل في حيز النار والهواء يتحرك منهما إلى الوسط ولا يبلغه وإذا حصل في حيز الأرض بالحقيقة وهو الوسط يتحرك عنه بالطبع ولا تكون تانك الحركتان متضادَّتين كما ظنه بعضهم لأنهما تنتهيان إلى طرف واحد ونهاية واحدة.

أقول أما اختلاف هاتين الحركتين بالماهية فلا شك فيه ويجوز أن تصدر عن الطبيعة الواحدة أمور مختلفة لاختلاف الشرائط كما أنها تقتضي الانتقال عند كونها خارجة عن حيزها والاستقرار فيه عند حصولها فيه.وأما عدم تضادهما فلأن الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد وذلك غير موجود بين هاتين الحركتين لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الماء عن المركز وهُبوطه عن المحيط.وكيف لا نقول ذلك والمطلوب بالحركتين حالة واحدة وهو أن يكون فوق الأرض وتحت السماء فاستقام ما قاله الشيخ.

الفصل الخامس والثلاثون في أن تَضادّ الحركات ليس للحصول في نفس الأطراف بل للتوجه إليها

لو كان تضاد الحركات متعلقاً بنفس الطرفين لما حصل التضاد إلا عند موافاة النقطة الغائية ولو كان كذلك لما كان التضاد إلا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان بين الحركات الموجودة تضاد موجود ولكن بين الحركات الموجودة تضاد موجود.فإذاً ليس التضاد بينها للوصول إلى الغايات

المتضادة بل للتوجه إليها.

الفصل السادس والثلاثون في أن الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة

لأنه لو كان بينهما تضاد لم يكن ذلك بسبب الاستدارة والاستقامة لما عرفت أنه لا تضاد بينهما فكيف يوجبان التضاد لشيء آخر بل يكون ذلك بسبب تضاد أطراف المستقيمة والمستديرة وذلك باطل وإلا لزم أن تكون الحركة الواحدة بالشخص تضادها حركات لا نهاية لها لأن الخط المستقيم المعين المشار إليه الذي عليه الحركة المستقيمة وتر لقسي غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة وعرفت أن تلك القسي مختلفة بالنوع فتكون للواحد بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك باطل لما ثبت في باب الوحدة أن ضد الواحد واحد.وأيضاً فكل قَوس يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس آخر أعظم يحد ما منه فيكون هو أولى بالضدية وإذ ليس هناك شيء من تلك القسي إلا وهناك ما مخالفته له أبعد فليس واحد من تلك القِسيّ ضداً للمستقيم فليس المستقيم مضاداً لشيء منها.

فإن قيل المستديرات وإن كثرت إلا أن طبيعة الاستدارة فيها واحدة وهي من هذه الجهة تخالف المستقيمة وتضادها فنقول هذا محال لأن الاستدارة المجردة لا تُوجد في الخارج بل الموجود هناك مستدير معين وكل ما يوجد منها في الخارج فيوجد هناك ما هو أولى بالمضادة لكونه أبعد من الأول.فإذاً لا شيء مما يوجد في الخارج بمضاد للمستقيم.وأما مجرد الاستدارة فلما امتنع حصولها في الخارج امتنع أن تكون معاقبة للمستقيم على الموضوع فاستحال أن تكون ضداً له.

الفصل السابع والثلاثون في أن الحركات المستديرة لا تتضاد

لأنه يجوز أن تتفق في أطراف مشتركة قسي غير متناهية وأيضاً فالحركة من طرف قوس إلى طرف آخر لا تضاد الباقي منه لأن الدائرة لا يجب أن

يكون فيها طرَف بالفعل وإن وجد كان بعينه مبـدأ ومنتهى وقد عـرفت أن تضاد الحركات لتضـاد مباديهـا وغايـاتها.وأمـا الذي يـظن من أن الحركـة مثلاً على التوالي تضاد ما لا يكون على التوالي فهو باطل لأن كلٍ واحد منهما يفعل مثل فعل الآخر لكن في النصف الآخر من ذلك المدار مثلاً المنحدر من السرطـان إلى الجدي الآخر على التوالي تكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقـوس.والمنحدِر لا على التـوالي تكـون مسـافتـه الجـوزاء والثـور والحمـل والحوت والدَّلْو والصُّعود بالعكس فقد فعل كل واحد منهما ما فعله الآخر لكن في النصـف الآخر.ولما كان الفَلك متشابه الأجزاء كـان النصفان متسـاويين في الماهية والأطراف والنهايـات أيضاً متسـاوية في المـاهية فـلا يكون شيء منهـا سبباً لتضاد الحركات فهي إذاً غير متضادة.

الفصل الثامن والثلاثون في تضادّ السكنات

من الظاهر أنها لا تضادّ لتضاد الساكن أو المسكن أو الزمان على قيـاس ما مضى وليس لها تعلق بمبدأ ومنتهى حتى يكون التضاد فيها بسبب تضادهما فتعين أن يكون ذلك بسبب تضاد ما فيه السكون وهو المكان أو الحيِّـز مثل أن يكـون أحدهمـا فوق والآخـر أسفل حتى يكـون السكون في المكـان الأعلـى ضداً للسكون في المكان الأسفل فإنه إن كـان ذلك بسبب العـوراض مثل أن يكون أحد المكانين حاراً والآخر بـارداً لم يجب من ذلك تضـاد السكون بـل الجسم لو استقر في جسم آخر وتغير حال المستقر فيه من الحرارة إلى البرودة ومن السواد إلى البياض لم يتغير حال السكون.

ولقائل أن يقـول كيف وَصفتم السكون بـالضديـة مع أن الضِّـدية كيفيـة ثبوتية والسكون معنى عدمي.

الفصل التاسع والثلاثون في انقسام الحركة دائماً

هذا على وجهين: أحدهما ما يطابق انقسام الزمان وذلك لأن كل مسافة فهي منقسمة ويلزم من انقسامها انقسام الحـركة لأن الحـركة إلى نصفهـا أقل من الحـركة إلى منتهاها ويلزم من انقسـام الحركـة انقسام الـزمان لأن الـزمان

الذي يقع فيه نصف الحركة أقل من الزمان الذي يقع فيه كل الحركة.

وأيضاً فقد ثبت أن البطء ليس لتخلل السكنات فكل ما يقطعه السريع في زمان يقطع البطيء في مثل ذلك الزمان أقل فانقسمت المسافة ثم يقطع السَّريع مثل مسافة البطيء في أقل من زمان البطيء فقد انقسم الزمان فانقسمت الثلاثة الزمان والحركة والمسافة وبالجملة فهي متطابقة فمتى ثبت انقسام واحد منها ثبت انقسام كلها.

الفصل الأربعون في انقسام الحركة لانقسام المتحرك

هذا هو الوجه الثاني من انقسام الحركة فإنه لما كان المتحرك جسماً منقسماً والحال في المنقسم منقسماً فالحركة منقسمة لكن يشبه أن لا تكون المكانية كذلك فإن المتحرك المكاني إن لم تكن أجزاؤه حاصلة بالفعل فهي غير متحركة.وإن كانت حاصلة بالفعل لم يكن كل واحد منها متحركاً على الاستقلال بل هي لا محالة متصلة أو متماسة.وكيف ما كانت فهي إنما تفارق من مكانها جزء مكان الكل وقد عرفت أن جزء مكان الكل جزء مكان الجزء لا كل مكانه فهي إذاً غير مفارقة أمكنتها بالكلية فهي غير متحركة.وأما سائر التغيرات فهي منقسمة بانقسام محالها لأنه يصح أن يقال بعض التسوُّد في بعض المتسود سواء كانت الجهة حاصلة بالفعل أو غير حاصلة.

الفصل الحادي والأربعون في معنى كون الحركة أولاً

الأولية للحركة على وجوه ثلاثة: الأول بمعنى الطرف وهو الذي يطابق طرف المسافة وطرف الزمان وأول الحركة بهذا المعنى ليس بحركة لأن كل حركة فهي على مسافة منقسمة في زَمان منقسم فهي منقسمة فيستحيل حصولها في الآن بل الجسم فيه لا متحرك ولا ساكن كما بينا.

الثاني أنه إذا عرضت قسمة للحركة بالفعل أو بالفرض كان الجزء المتقدم أول أجزاء الحركة وهذه الأولية وَضْعية لا حقيقية.

الثالث أن ما اعتقده قوم من أن الأجسام لها حد في الصغر إذا انتهت

إليه لا تقبل الانقسام مع بقاء طبائعها النوعية فالماء له حدٌّ في الصِغَر لا يقبل القسمة بعد ذلك وكذلك غيره. فالحركة لها أيضاً حد في الوجود بحيث يمتنع أن توجد حركة مفردة أصغر منها زماناً وإن كان يجوز في التوهم ما هو أصغر منها دائماً لأنها محتملة للتجزية الوهمية لكنها لا تخرج إلى الفعل فإذاً كل حركة فإن الجزء الذي يساوي فيها أصغر الحركات على هذا التفسير هو أول تلك الحركة ولكن هذا إنما يكون إذا كانت هناك حركات غير متصلة متتالية ويكون مقدمها على الصفة المذكورة. وأما إذا كانت متصلة واحدة فلا يوجد فيها جزء أول بهذه الصفة لأنه لا توجد فيها حركة منفردة بنفسها على الوصف المذكور ولا أيضاً هناك جزء بالقوة على الوجه المذكور لأن كل حركة يفرض فهو ينقسم إلى أجزاء ويكون السابق منها أَوْلى بالأولية ولما كان كل ما جعلته أولاً فهناك ما هو أولى بالأولية. فليس في الحركة المتصلة شيء أول أصلاً.

الفصل الثاني والأربعون في أن ما لا يتجزأ لا يصح عليه الحركة

قيل في بيانه كل متحرك فإنه يتحرَّك أولاً مثل نفسه وبعد ذلك مثله إلى أن تفنى المسافة فلو كان ما لا يتجزأ يتحرك لتركَّبت المسافة من نقط متتالية وذلك محال.

ويتوجه عليه إشكال وهو أن الخط القائم على خط إذا تحرك حتى بلغ إلى آخره يلزم أن يقال إنه قطع ذلك الخط بتلك النقطة ويلزم منه المحال المذكور.

والمعتمد فيه أن ما لا يتجزأ لا تكون له حدود وأطراف فلا يكون جانب منه يلي المقصد وجانب آخر يلي المهرب وإذا لم يعقل له اختلاف الأوضاع لم يصح الحركة عليه.

الفصل الثالث والأربعون في مناسبات بين المتحرك والزمان والمسافة

نقول إن كان المتحرك واحداً فإن تعددت المسافة تعدد الزمان لامتناع

حصول الجسم الواحد في مسافتين وإن تعدد الزمان فإن كانت الحركة في الأين لم يجب تعدد المسافة لأن المتحرك الواحد قد يسلك مسافة واحدة في زمانين وإن كانت في الكم والكيف وجب التعدد لأن الكيفيات التي وقع التبدل فيها في الزمان الأول غير باقية في الزمان الثاني حتى يقع التبدل في أعيانها.وأما إن تعدَّد المتحرك فإن كانت الحركة في الكم والكيف فالمتحرك فيهما لا محالة متعدد لأن الكيفية التي لأحدهما غير التي للآخر وكذلك المقدار وإن كانت في الأَيْن فإن اتحدت المسافة تعدَّد الزمان وإن اتحد الزمان تعددت المسافة والعلة فيهما امتناع حصول جسمين في زمان واحد في مكان واحد.

الفصل الرابع والأربعون في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون

الحركة المستقيمة إذا وصَلت إلى مطلوبها فإما أن تسكن وإما أن ترجِع فإن كانت ترجع فلا بد هناك من سكون يتخلل بين الحركتين.

والمتقدِّمون احتجوا على ذلك بأمور أربعة: الأول أن الشيء لا يصير مماساً لحد معين ومبايناً له إلا في آنين وبين كل آنين زمان لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون. والجواب أن المباينة حركة والحركة لا توجد إلا في الزمان نعم لزمان الحركة طرف وهو الآن والشيء فيه غير مباين بل هو آن آخر المماسَّة ولا يمتنع أن يكون طرف زمان المباينة يوجد فيه ما يخالف المباينة وهي المماسة.

الثاني لو جازَ اتصال الصاعد بالهابط لحدَث منهما حركة واحدة بالأتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة.

والجواب كما أن الخطين المحيطين بالزاوية لا يجب أن يكونا خطاً واحداً لأجل وجود الحد المشترك بينهما بالفعل بل الشرط في الوحدة أن لا يكون الحد المشترك بالفعل بل بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجودالحد المشترك بينهما بالفعل.

الثالث لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العَوْد إلى ما عنه صعَد فيكون المهروب مقصوداً من وجه واحد. والجواب أن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما فأما إذا لم يكن كذلك لم يلزم ما قالوه.

الرابع لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود بعينها قوة على التبيض فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض وذلك محال. والجواب أنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسوُّد لأن التسود آخذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل ذلك إنما يوجد بعد البياض فلا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض ثم إنْ سلَّمنا أنه حال كونه أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه قوة على البياض لكن لا على البياض الحاصل بل على بياض آخر منتظِر موجود بالقوة.

وأما الذي عوَّل عليه الشيخ الرئيس في إثبات ذلك فهو أن الميل هو العلة القريبة لتحرك الجسم من حد إلى حد آخر من المسافة والشيء إذا كان محرِّكاً لجسم إلى حد فلا بد وأن يكون الموصل إلى ذلك الحد هو ذلك الشيء والموصل يجب وجوده عند وجود الوصول فإذاً الميل الذي يحرك الجسم إلى حد من المسافة لا بد من وجوده عند وصول الجسم إلى ذلك الحد ولا امتناع في ذلك لأن الميل آني الوجود لا زماني. ثم إذا رجَع الجسم عن ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علته لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل الأول فيه موصلاً بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذاً حدوث الميل الثاني في آنٍ غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل وبين كل آنين زمانٌ فيكون الجسم فيه ساكناً وهو المطلوب. ومقدمات هذه الحجة وهو إثبات الميل وكونه آني الحصول وامتناع اجتماع الميلين في آن واحد قد صححناها في باب الكيف فلا حاجة

إلى الإعادة وأما الذي نقوله ها هنا أن هذه الحجة لا تتمشّى في الحركات في الكم والكيف فإن تلك الحركات غنية عن الميل ومدار هذا البرهان على ذلك.

وشكٌّ آخر وهو أنه أليست الكرة المركبة على الدولاب الدائر إذا فُرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك السطح بنقطة ولا توجد تلك المماسة إلا آناً ولا يحتاج إلى آنٍ آخر يقع فيه اللامماسة فكذا ها هنا.

وجوابه أن اللامماسَّة حاصلة في كل الزمان الذي طرفه آن المماسة أما الميل الثاني فإن حُدوثه يكون في آن غير الآن الأول كما بيَّناه فلا بد ها هنا من اعتبار الآنين ولا محالة بينهما زمان.ثم لو ثبت أن طرف زمان اللامماسة غير آن المماسة حكمنا بوجوب توقف الدولاب عند تلك المماسة وأي مانع يمنعنا من ذلك.

وأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لَهُم أن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك أن طبيعته المستقلة باقية فتلك الطبيعة إما أن تكون ممنوَّة بالمعاوق أو لا تكون.فإن كانت ممنوة بالمعاوق فلا يخلو إما أن يكون ذلك المعاوِق محركاً للجسم إلى جهة أولا يكون.فإن كان فتلك الجهة غير الجهة التي تحركها الطبيعة إليها وإلا لكان معاوناً لا معاوِقاً ثم ذلك المحرّك إن كان أقوى من الطبيعة كانت الحركة القسرية حاصلة وإن كان أضعف منها لكانت الحركة الطبيعية حاصلة وان تتساويا أعني الطبيعية والقسرية فحينئذ يجب السكون وهذا هو الذي جعله الشيخ علة لهذا السكون في أحد جوابيه فنقول ذلك القدَرْ من القوة الغريبة لا يجب أن ينعدم لذاته وإلا لامتنع حصوله بل لا بد لعدمِه من سبب آخر والسبب المضعف للميل الغريب هو مصادمة الهواء المخروق وذلك إنما يكون في حال الحركة.وأما عند السكون فلا يكون هناك مصادمة فيجب أن لا ينعدم ذلك القَدْر من الميل الغريب وإن لم ينعدم بقي الحجَر هناك ولا يعود إلا إذا دفعه دافع من الفوق ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم.وأما إن كان المعوق للطبيعة أمراً لا

يقتضى حركة ذلك الجسم فذلك لا يكون طبيعياً فإن معوق الطبيعة عن الفعل الطبيعي لا يكون طبيعياً بل يكون أمراً قسرياً وهو لا محالة يقتضي السكون في حيِّز معين وإلا لما عاوقت الطبيعة عن فعلها.

ويرجع حاصل ذلك إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الأحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سبباً للسُّكون في جوابه الثاني.

فنقول هذا باطل لوجهين: أما أولاً فلأن القوة المحركة الغريبة إن أمكن للقاسر افادتها دون افادة هذه القوة المسكنة لم يجب ذلك السكون وإن لم يكن فالضدان متلازمان هذا خلف.

وأما ثانياً فلأن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما أن يكون لوجود المانع أو لعدم المقتضى. والأول يقتضي أنها لا تخلو عن ذلك المانع إلا عند تكافؤ الطبيعة والميل الغريب فإن أي واحد منهما غلب كان الموجود فعله وكانت القوة المسكنة مغلُوبة. فعلى هذا تلك القوة لا تَقْتضي التسكِين إلا عند تكافؤهما لكن لو ثبت ذلك كان مستقلاً بالتأثير فأي حاجة إلى هذه القوة المسكنة؟ وأيضاً فلأن الإلزام المذكور يعود بعينه في أن الميل الغريب إذا صار مساوياً للطبيعي وجب أن يبقى ذلك التساوي ولا يصير مغلوباً البتّة ولا يرجع الحجر المرمي فإن قيل عدم مسكنية تلك القوة لعدم المقتضى ثم إنها لما وصلت إلى ذلك الحيز صارت مقتضية عاد السؤال في سبب حدوث تلك العلة والاقتضاء والعجب أن الشيخ ذكر في باب الخلاء أنه لولا مصادَمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمى إلى سطح الفلَك وها هنا ذكر أن القاسر يفيد قوة مسكنة له في بعض الأحياز والجمع بين هذين مشكل.

والذي يمكن أن يقال في الجواب إن هذا السكون واجب الحصول لأن الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروري الحصول فلا يستدعي عِلة كما أن سائر اللوازم لا تستدعي علة وعلى هذا يلزم بقاء الحجر في الفوق لأن القوة القسرية ما دامت تقوى على التحريك

كانت الحركة القسرية حاصلة فإذا لم تقو على التحريك عدمت وبقي الحجر هناك زماناً تنفصل به إحدى الحركتين عن الأخرى وإذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة.

بقي ها هنا إشكال واحد وهُوَ أن كل سكون ينقسم بانقسام زمانه وكل ما يفرض سكوناً فإنه يكفي في الفصل بين الحركتين ما هو أقل منه.فإذاً لا سكون إلا ويقع الاكتفاء بما هو أقل منه فيكون وقوع كله غير ضروري فوقوع ذلك السكون على ذلك المقدار يستدعي سبباً.

والممكن في جوابه أن ذلك المتحرك إنما يتحرك لا محالة في جسم ويختلف حال ذلك الجسم باللطافة والكثافة وغيرهما من الأسباب الخارجية وهي تكون أسباباً لمقادير السكنات وليس هذا الجواب بمرضٍ.

ومما تمسك به نُفاة السكون أن حجَر الرَّحَى النازل إذا عارضته في مسلكه حصاة صغيرة حتى تماسه فإن سكنت الحصاة فقد حبست الرحا وذلك بعيد وإن لم تسكن فقد اتصلت الحركات.

والجواب أن ذلك وإن كان بعيداً لكنه ممكن ساق البرهان إليه فوجب التزامه كالأمور الحاصلة من ضرورة الخلاء. فهذا كلام الفريقين وحجة نفاة السكون كأنها أقوى.

الفصل الخامس والأربعون في أقسام الحركة

وإذ قد تكلمنا في الحركة وأحوالها فلنتكلم في أنواعها فنقول:الشيء إذا وصف بالحركة فإما أن تكون الحركة غير حاصلة فيه بالحقيقة أولاً بل فيما تقارنه أو تكون حاصلة فيه.والأول يسمى حركة بالعرض وإن كانت الحركة حاصلة فيه فإما أن يكون سببه شيئاً موجوداً في الجسم أو يكون سبب تلك الحركة خارجاً عن ذات المتحرك والقسم الأول هو الحركة الطبيعية والقسم الثاني هو الحركة القسرية.وأما القسم الأول وهو الذي يكون مبدأ الحركة قوة موجودة في ذلك الجسم فقد عرفت في باب القوى أن كل فعل يظهر من الجسم لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد وأن يكون لقوة موجودة فيه.

فنقول ذلك المبدأ إما أن يكون له شعور فالحركة الصادرة عنه هي الحركة الإرادية أو لا يكون وتلك الحركة هي الطبيعية فإذاً أقسام الحركة الطبيعية والإرادية والقسرية والتي بالعرض فلنتكلم في أحكام هذه الأقسام.

فاعلم أن كثيراً من أحكامها لا يتضح إلا ببيان أن لكل جسم حيزاً طبيعياً فلنسلِّم ذلك في هذا الموضوع إلى أن نقيم البرهان عليه في باب الأجسام.

الفصل السادس والأربعون في أن الحركة لا تكون طبيعية على الإطلاق

الطبيعة أمر ثابت الذات فلو كانت وحدها علة للحركة لكانت الحركة ثابتة الذات فلا تكون الحركة حركة هذا خلْف وأيضاً أنه يجب أن لا يسْكُن الجسم في مكان أصلاً وحينئذ لا يكون شيء من الأمكنة طبيعياً فلا يكون شيء من الأمكنة مطلوباً له فلا يكون الجسم متوجهاً إلى شيء من الأمكنة فلا يكون متحركاً ولا ساكناً أيضاً هذا خلف.بل الحقّ أن الطبيعة إنما توجب الحركة عند مقارنة حالة غير طبيعية إما في الأين فكالحجر المرمى إلى فوق وإما في الكيف فكالماء المسخن قسراً وإما في الكم فكالذابل ذبولاً مرضياً فما دامت الحالة المنافرة باقية كانت الطبيعة محركة له لترده إلى الحالة الملائمة.وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القُرْب والبُعْد من تلك الحالة المطلوبة فإذا أوصلته إليها انقطع التحريك.

الفصل السابع والأربعون في أن المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا؟

كل حال طبيعية فإما أن يمكن إزالتها بالقسر أو لا يمكن فإن لم يمكن لم يمكن إليه حركة مثل مقادير الأفلاك وأوضاعها وأحيازها وأما إن أمكن فعند زوال القاسر يعود الجسم بطبعه إلى تلك الحالة لكن في الحركة الأينية إشكال وهو أن المدرة إذا رميت إلى فوق فإذا عادت إلى الأسفل فهل هيَ طالبة لنفس المركز أو طالبة لمكان ما أو طالبة لكلية الأرض؟ولا يجوز أن

يكون مطلوبها نفس المركز لوجهين.

أما أولاً فلأنه يلزم من ذلك أن يكون النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك والأرض السافلة طالبة لنفس المركز الحقيقي وذلك محال أما في النار فلأن المماس لسطح الفلك سطح واحد لطائفة من النار وأما في الأرض فهو أظهر استحالة الامتناع حصول الجسم في النقطة.

وأما ثانياً فلأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا على الأرض وكذلك الهواء لو كان طالباً لمحيط الفلك لما تسفل بطبعه عن حيِّز النار.

ولا يقال النار والهواء يطلبان جهة واحدة لكن النار أغلب وأسبق لأنه لو كان كذلك لكان إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء وأيضاً لا يجوز أن يكون المطلوب هو المكان المطلق وإلا توقف الماء في الهواء وتوقف الهواء تحت الماء وأيضاً لا يجوز أن يكون المطلوب القرب من الكلية لوجهين:

أما أولاً فلأن الحجر المرْسَل من رأس البئر وجب أن يلتصق بشفيرها ولا يذهب غوراً فإن الاتصال بالكلية حاصل هناك.

وأما ثانياً فإنا لو قدَّرنا صعود كلية الأرض فإما أن يصعد ذلك الحجر أو لا يصعد فإن لم يصعد لم يكن مطلوبه القرب من الكلية وان صعد فإما أن يكون لأنه علم صعود كله فتبعه في الصعود وهذا محال أو لأن كله يجذبه إلى نفسه وذلك أيضاً باطل لأن الشيء لا ينفعل عما يشاركه في نوعه.

واعلم أن في هذين الوجهين كلاماً طويلاً نذكره في باب أن لِكُل جسم حيِّزاً طبيعياً.

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات الثلاثة فالحق أن يقال إن الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن الحيز الغير الطبيعي لا مطلقاً ولكن مع ترتيب مخصوص من أجزاء الكل ووضع مخصوص من الجسم الفاعل للجهات فإن الجهة عنها غير مقصودة إلا لحصول هذا المعنى فيها فالطلب متوجه إلى هذه الغاية وأما الهرب فيصح من مقابلاتها أيها اتفق فإنه إذا كان

المكان غير طبيعي وإن كان الترتيب طبيعياً هرب عنه مثل الهواء المنتشف المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء فإن الآجرة تنشف الماء من أسفل لشدة هرب الهواء من محيط غريب واستحالة وقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيخلفه الماء في مسام الآجرة متصعداً فيها ليهرب الهواء عنها.

الفصل الثامن والأربعون في أن الحركة بسبب الهرب من غير الطبيعي أو بسبب الطلب الطبيعي

الحق هو الثاني لأنه لو لم تكن الحركة إلا الهرَب لم يكن بأن تتحرك إلى جانب أولى من أن تتحرك إلى جانب آخر.

الفصل التاسع والأربعون في أن الحركة المستديرة لا تكون طبيعية بل تكون إرادية

قد عرفتَ أن الحركة الطبيعية هرَب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وكل ذلك لا يتأتى في المستديرة أما أنها لا يمكن أن تكون هرباً فلأن كل نقطة يتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فحركته عنها غير حركته إليها والمهروب لا يكون مقصوداً فتلك الحركة ليست هرباً بالطبع عن شيء أصلاً.

فإن قيل أليس أن الجِرْم المستقيم الحركة يطلب بحركته نقطة وعند وصوله إليها يفارقها ويهرب عنها؟فنقول قد بينا أن الطبيعة وحدها ليست مبدأ للحركة بل ذلك بمشاركة الأحوال الغير الطبيعية ولها درجات في القرب والبعد.فالطبيعة عند تحريكها الجسم إلى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أخرى وهي الحصول في حدٍّ آخر. ولما لم يبق أحد أجزاء تلك العلة لم تبق العلة فلا يلزم أن يكون الشيء الواحد مطلوباً ومهروباً لشيء واحد دفعة واحدة.وأما أنها لا يمكن أن تكون طالبة لحالة ملائمة فائتة فلأن الطبيعة إذا أوصلت الجسم إلى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها فلو كانت المستديرة طبيعة كانت منقطعة والتالي باطل لما ستعرف فالمقدم مثله.وأيضاً فلأن الطلب الطبيعي للكمال الفائت لا بد وأن يكون على أقرب الطرق وإلا

لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فتكون متوجهة إلى شيء ومنصرفة عنه وذلك محال وأقرب الطرق هو المستقيم فإذاً كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس انعكاس النقيض أن كل ما لا يكون مستقيماً فهو غير طبيعي فثبت أن المستديرة غير طبيعية وهي غير قسرية أيضاً لوجهين.

أما أولاً فلأن كل قَسر على خلاف الطبيعة ولما امتنع كون تلك الحركات طبيعية امتنع أن يوجد ما يعاند الطبيعي فامتنع أن تكون قسرية.

وأما ثانياً فلأن كل قسر فلا بد وأن ينتهي إلى طبيعة أو إرادة ومستند الحركات كلها هو الحركة المستديرة على ما ستعرف وإذ ليست الحركة المستديرة طبيعية ولا قَسْرية فهي إرادية.

وقد وَرد في القرآن ما يدلُّ على أن حرَكات الأفلاك إرادية حيث قال الله تعالى ﴿وكُلٌّ في فَلَكٍ يَسْبَحُون﴾[1] والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعُقَلاء وكذلك قوله تعالى ﴿والشَّمْسَ والقَمَرَ رأيتُهُمْ لِي سَاجِدِين﴾[2].

فإن قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية لاختلفت كالأفعال الحيوانية فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفاً بل يكون على طريقة مستمرة لا تتغير فإنه ما لم تتغير داعية الحيوان لا تتغير أفعاله واختلاف الأفعال لازم لاختلاف الاختيار لا أنه لازم نفس الاختيار إذ لو كان الاختيار نفسه موجباً لتغير الأفعال لاستحال استمرار الفعل الواحد اللهم إلا أن يقال بأن كل ذي داعية فإنه يجب أن تتغيَّر داعيته وذلك أيضاً باطل لأن الفعل لما استمر زماناً واستمراره لاستمرار الداعية علمنا أن الداعية ممكنة البقاء وإذا كانت ممكنة البقاء فلتكن بممكنة البقاء أزلاً وأبداً لما ثبت أن الصحة لا تتخصص بوقت معين وإذا أمكن استمرار الداعية الواحدة أزلاً وأبداً أمكن استمرار الفعل الاختياري أزلاً وأبداً.وعن هذا قال بَطْلِيموس.إن المختار إذا طلب الفعل الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق.

---

(١) سورة يس، آية رقم ٤٠.
(٢) سورة يوسف آية رقم ٤.

الفصل الخمسون في أن الحركات المستديرة بأي تأويل يقال لها إنها بالطَّبع وبالطَّبيعة[1]

لما اشتهر عند الحكماء أن الفَلك[2] له طبيعة خامسة، ثم قد تقرر بالبرهان نفي الطبيعة عنه فلا بد لذلك الإطلاق من تأويل وبيان ذلك من وجهين:

الأول أن تلك الحركات ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام فإن مبدأ تلك الحركة وإن لم يكن طبيعياً لكنه ليس شيئاً غريباً عن ذلك الجسم فكأنه طبيعياً.

والثاني أن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم مَيلاً بعد مَيْل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس لقَسْر ولا إرادة ولا اختيار ولا أمر حصل من الخارج ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ولا هو أيضاً مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فإن سَمَّيتَ هذا طبيعة كان لك أن تقول إن الفلك لا يتحرك إلا بالطبيعة.

الفصل الحادي والخمسون في أن المستديرة أقدم الحركات بالطبع والشرف

لأن الحركة في الكم إن كانت بالنمو والذبول فلا تخلو عن حركة مكانية في الكم وأيضاً فلا بد من ورود الغذاء عليه ونفوذه فيه وكل ذلك بالحركة المكانية وإن كان بالتخلخل والتكاثف فذلك لا يخلو عن استحالة

(١) أنظر الشفاء ـ السماع... ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٢) قال أرسطو في «الآثار العلوية»: الفلك أسطقس خامس (ص ٢١) وفي «رسالة الحدود» لابن سينا: «الفلك: هو جرم بسيط كُريّ غير قابل للكون والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه» (المصطلح ٢٥١) وفي «معيار العلم» للغزالي: «الفلك ركن وليس باسطقس ولا عنصر لصورة» (ص ٢٩٩).

وعند الآمدي في «المبين» الفلك عبارة عن جرم كري الشكل غير قابل للكون والفساد محيط بما في عالم الكون والفساد وعلى رأي الإسلاميين فعبارة عن جرم كريّ محيط بالعناصر» المصطلح الفلسفي ٣٥٢).

فهي لا توجد إلا بعد حركة مكانية وستَعرف أن حُدوثها بالحركة المستديرة والحرَكات المستقيمة أيضاً كذلك لأنها ذَوات بداية ونهاية ولما كانت المسْتديرة عِلَّتها بأسرها كانت أقدم الحركات بالطبع والشرف أيضاً لأنها لا توجد إلا بعد استكمال الجوهر جوهراً بالفعل ولا تكون سبيلاً إلى فساد الجوهر ولا تزيل عنه أمراً له في ذاته بل الزائل هو النسبة إلى الأمور الخارجية وهي أيضاً ثابتة كما بينا ولا تقبل الاشتداد والتنقُّص كما بيناه في الطبيعة من الاشتداد أجزاء والقسرية من الفُتور أجزاء.

الفصل الثاني والخمسون في أن الحركة المستديرة هي العلة لحدوث الحوادث

الحوادث لا بُدَّ وأن تكون أسبابها القَريبة حادِثة إذ لو كَانت قديمة لزم من قدم أسبابها قدَمها فإن أسبابها لو وُجدت مع عدمها كان وجود تلك المسببات عند وجود تلك الأسباب ممكنة فيكون وجودها حين ما يوجد يستدعي علة زائدة فلا تكون الأسباب أسباباً هذا خلْف. وتمام تقرير هذه النكتة قد عرفته في باب العلل فثبت أن العلة القريبة للحوادث تكون حادثة والكلام فيها كالكلام في الأولى ويلزم التسلسل وذلك التسلسل إما أن يكون دفعةً وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والأول باطل كما عرفته في باب العلل فتعين الثاني.

فنقول تلك الأمور إما أن تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود أو تكون زمانية الوجود والأول يلزم منه تتالي الآنات وهو محال. وأيضاً فبتقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصِلة فلا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا تكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف. وإن كانت زمانية سَيَّالة فهي الحركة فثبت أن الحوادث لا تحدث إلا بالحركة.

وتحقيقه أنه إذا حدث في جسم أمرٌ لمْ يكن فقد حصلت لعلة ذلك الأمر إلى الجسم نسبة لم تكن فلا بد من حركة توجب قرباً بَعْد بُعْدٍ وبُعْداً بعد قُرْبٍ أو موازاة أو مماسة ويحفظ بذلك اتصال الحوادث.

وزيادة التحقيق فيه أن العلة قد تكون مُعِدَّة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فجائز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة. وأما المؤثرة فإنه يجب مقارنتها للأثر. ومثال ذلك من الحركات الطبيعية هو أن الثقيل في هويّته لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه المتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لأن قبل الانتهاء إلى ذلك الحد استحال أن يوجب الثقل تحريكُه من هناك ولما تحرَّك إلى ذلك الحد صار الثقل بحيث يمكنه أن يحركه من ذلك الحد والحركة من ذلك الحد كانت ممتنعة الصدور عن الثقيل وكانت بعيدة عن العِلَّة. ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القُرب بَعْد البُعد إنما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولنا: الحركة تقرب العلل إلى معلولاتها ومثاله من الحركات الإرادية أن من أراد المضي إلى الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقرِّبة إلى الأخرى فإنه لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا ويكون انتهاؤه إلى ذلك الحد سبباً لأن يحدث منه قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الحد الذي يليه والمؤثِّر في وجود تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات الجزئية المتوالية هو القصد الكلي وهو مُقارن لجميع تلك الحوادث.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن لهذه الحوادث سبباً قديماً أزلياً هو الواهب للصور، ولكن فَيْضُه مَوقوف على صَيْرورة المادَّة مستعِدَّة لقبول ذلك الفيض وذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنما يكون بواسطة الحركات والتغيُّرات حتى يكون كل سابق علة لأن تستعد المادة لقبول اللاحق فإذا لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلا بواسطة حرَكة تُقرِّب العِلَّة إلى المعلول وتلك الحركة أيضاً حادثة فلا بد قبلها من حركة أخرى فإذاً لا غنى عن وجود حركة لا بداية لها والحركات المستقيمة لها بداية فإذاً لا بد من حركة مستديرة. ومما يدل على ذلك ما ستعرف بعد ذلك من أن الزمان ليس له بداية ونهاية وتعرف أنه

مُتعلِّق بالحركة وقد عرفتَ أن الحركات المستقيمة ذوات بداية ونهاية فالحركة التي لا تكون كذلك هي المستديرة ـ وسنجيب عن شبه المنكِرين لذلك في باب الزمان

الفصل الثالث والخمسون في الحركة التي من تلقاء المتحرك

من الناس من فسَّرها بالحركة الصادِرَة عن مبدأ في جسم متحرك من شأنه أن يفعلَ أفعالاً مختلفة فعلى هذا التفسير النبات متحرك من تلقاء نفسه والفلك ليس كذلك فإنه ليس من شأنه أن يفعل حركات في جهات مختلفة.

ومنهم من اشترط فيه أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك فإن أخذ هذا مطلقاً لم يكن الفلك كذلك وإن اعتبر أنه إن شاء أن لا يتحرك لا يتحرك ولا يشترط من شأنه إن شاء أن لا يتحرك دخل فيه الفلك فإن الفلك وإن استحال عليه أن لا يشاء الحركة لكن يصدق عليه أنه لو لم يشأ الحركة لا توجد.

ومنهم من لم يشترط إلا كون الحركة صادِرَة عن الإرادة وعلى هذا التفسير النبات غير متحرك عن تلقاء نفسه وبالجملة هذا بَحْث لَفْظِيٌّ ولكلٍّ واحد أن يعبِّره بما شاء.

الفصل الرابع والخمسون في بيان أن كل جسم فلا بد وان يكون فيه مبدأ حَركة وَضْعية أو مكانية(١)

فنقول إن كل جسم لا يكون فيه مبدأ ميل فإن حركته يجب أن تقع لا في زمان وبيانه أن كل جسم ميله إلى مكان أشد فتحريكُه عن مكانه أصعب ضرورة أن الشيء لا يكون مع العائق كهُوَلا مَعَ العائق فلو قدَّرنا جسماً لا يكون فيه ميل أصلاً وحرَّكهُ محرِّك فتلك الحركة إما أن تقع في زمان أو لا في زمان.ومحال أن تقع في زمان لأنا لو خركنا جسماً آخر ذا ميل إلى مكان كانت حركته تقع في زمان أطول من زمان عديم الميل بسبب ذلك الميل الذي هو عائق عن هذه الحركة ولنقدِّر أن زمانه عشرة أمثال زمان عديم الميل لكن كلما

(١) قارن الفصل الثاني عشر من المقالة الرابعة من الشفاء (السماع الطبيعي) ص ٣١٣ ـ ٣١٩.

كان الميل أضعف كانت الحركة القسرية أسرع فلو قدَّرنا جسماً ليس فيه من الميل إلا عشر الميل الأول وجب أن يكون زمان تلك الحركة عِشْر زمان الحركة الأولى، لكن زمان حركة عديم الميل أيضاً عشر زمان الحركة الأولى فيكون زمان عديم الميل وذي الميل واحداً. ولو قدَّرنا ميلاً يكون نصف عشر الميل الأول وجب أن تكون زمان حركته نصف عشر زمان حركة ذي الميل الأول فتكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا مع العائق وذلك محال. وإنما يمكننا أن نقسم الزمان بأي قسمة شئنا ونقاومه على أي مرتبة أردنا لما قد ثبت أن الزمان يقبل القسمة أبداً وأن المراتب الممكنة في الأعراض القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية.

ولما بطل هذا القسم لَزِم أن يقال إن حركة عديم الميل تحصل لا في زمان وذلك أيضاً مُحال فإذاً ما لا يكون فيه ميل يمتنع أن يكون متحركاً. وفي هذه الحجة مباحث تشبه المباحث المذكورة على مثل الحجة في باب الخلاء فلا نعيدها ثانياً.

حُجَّة ثانية على ذلك وهي أنا سنقيم الحجة على أن كل جسم طبيعي فله حيِّز معين وأن اقتضاءه لذلك الحيز بقوة موجودة فيه زائدة على الجسمية فإذا خرج ذلك الجسم عن ذلك الحيز فتلك القوة لا بد وأن تحاول اعادة الجسم إلى ذلك الحيز، فإذاً في كل جسم مبدأ حركة.

حُجَّة ثالثة وهي أن المقسور على الحركة المستقيمة والمستديرة يختلف عليه تأثير الأقوى والأضعف من حيث أن القوي مطاوع والضعيف معاوق وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل بمعنى أنه يطلب البقاء على حاله من المكان أو الوضع فدل ذلك على أن كلَّ جسم يقبل النقل القسري عن مكانه أو عن وضعه ففيه مبدأ مَيْل.

الفصل الخامس والخمسون في أن الجسم الواحد لا يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ومستدير

إنه لا يجوز أن يكون في الجسم الواحد مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة حتى إنه عند كونه في حيزه الطبيعي يتحرك على الاستدارة

وعند كونه خارجاً عنه يتحرك إلى الاستقامة لأنه عند حصول المبدأ الميل المستقيم إما أن يكون فيه مبدأ الميل المستدير أو لا يكون. فإن لم يكن فعند حصوله في ذلك الحيز وجب أن لا يحصل أيضاً. اللهم إلا إذا قيل إنه يحدث فيه ذلك الميل لكنه حينئذ لا يكون غريزياً له بل يكون تابعاً لحصوله في مكانه الطبيعي وذلك لا يوجب مَيلاً عن حالة إلى حالة مثلها ولا هرباً عن شيء إلى مثله.

ولا يمكن أن يقال القوة النفسانية هناك تأخذ في التحريك على الاستدارة لأنك خبير بأن التحريك الخارجي مما لا يقبله لجسم إلاوله بحسب طبيعته مبدأ ميل لازم له.

فإن قيل أليس أن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير الحيز الطبيعي والسكون إذا كان في حيزه الطبيعي فلم لا يجوز أن يقال الطبيعة تقتضي الميل المستقيم في بعض الأجسام إذا كان خارجاً عن حِيِّزه الطبيعي والميل المستدير إذا كان في حيزه الطبيعي؟.

فنقول الطبيعة في اقتضاء السكون يجوز أن تتوقف على الحصول في حيزه الطبيعي وأما في اقتضاء الميل المستدير فلا يجوز أن تتوقف عليه لأن أجزاء المكان متشابهة ومن الممتنع أن يكون الحصول في المكان مما يقتضي زوالاً عن حالة إلى حالة تشابهها من كل الوجوه فظاهر أن الجسم الذي فيه مبدأ ميل مستدير لو كان فيه بمدأ ميل مستقيم لوجب أن يكون عند حركته المستقيمة متحركاً على الاستدارة لكن الإستقامة والاستدارة على ما عرفت لا تقبلان الزيادة ولا النقصان وما كان كذلك استحال أن يحصل من امتزاجهما شيء متوسط بينهما فإذاً يكون ذلك الجسم متوجهاً بحركته المستقيمة إلى ذلك الحيز ومُنصرِفاً عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة وذلك محال. فثبت أن كل ما كان فيه مَبْدأ ميل مستقيم يستحيل أن يكون فيه مبدأ مَيْل مستدير.

الفصل السادس والخمسون في الحركة القسرية[1]

وهي التي سبَبها يكون خارجاً عن المتحرك وذلك مثل المرمي والمدَحرَج فنقول:الأقوال الممكنة فيه هي أن المحرك إما أن يكون موجوداً في المتحرك المقسور أو يكون خارجاً عنه، فإن كان موجوداً فيه فإما أن يكون باقياً إلى آخر الحركة أو لا يكون، فإن كان غير باق فهو الذي يقال إن كل حركة تولد حركة أخرى، وإن كان باقياً فهو الذي يقال إن القاسر أفاد الجسم قوة يتحرك بها. وأما إن لم يكن المحرك موجوداً فيه فلا محالة يكون جسماً فإما أن يكون على سبيل أن جسماً قدَّامه يجذبه أو على سبيل أن جسماً خلفه يدفعه.

فالمذاهب الممكنة هذه الأربعة: الأول قول:من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرميِ بقوة. الثاني:قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعاً لكن الهواء ألطف فيندفع يسرع فينجذب معه الجسم الموضوع فيه. الثالث:قول من قال المحرِّك يفعل حركة وتلك الحركة تولد أخرى وهلم جراً. الرابع:قول من يقول المحرك يفيد المتحرك قوة محركة إلى جهة مخصوصة ثم إن تلك القوة لا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم إلى حيزه الأصلي والحقّ هذا الأخير.

ولمنكريه شكّان: الأول أن القوة المحركة إلى فوق هي صورة النار فلو وجدت في الحجر هذه القوة لكانت عرضاً في الحجر وقد كانت جوهراً في النار فالشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً. الثاني لو كان المحرك أفاد قوة لكان كمال فعلها في الابتداء لكن ليس كذلك لأن الحركة القسرية تشتدُّ في الوسط.

ونقول أما المذهبان الأولان وهما الدَّفع والجَذْب فباطلان لأن الحركة الجاذبة والدافعة إن لم تبقيا بعد مفارقة المحرك القاسر فللحركة القسرية علة غيرهما.وإن بقيتا فالكلام في احتياجهما إلى العلة كالكلام في نفس الحركة

---

(١) قارن الفصل الرابع عشر من المرجع السابق ص ٣٢٤ ـ ٣٢٩.

القسرية ثم نقول إن قول من قال الهواء للطافته يندفع أسرع فينجذب الجسم الموضوع فيه باطل من وجهين:

الأول أن حركة الهواء لو كانت أسرع من حركة السهم لكان نفوذُه في الحائط أشد من نفوذ السهم فيه، وليس كذلك فإن الهواء تدفعُه الأجسام القائمة في وجهه، وأما السهم فقد ينفذ. فإن قيل السبب في ذلك النفوذ أن الذي يلي نصل السهم قد ضعف والذي يلي فوقه بعد على قوته فنقول يلزم أن يكون السهم أسبق من الهواء ولكن الهواء أسبق منه عندهم وأيضاً فلو كان السهم أسبق من الهواء لم يكن المنفذ له في الحائط الهواء الذي قدامه وهم لا يقولون بأن الهواء الذي خلفه يدفعه فلعل السبب فيه أن السهم يجذب الهواء الذي خلفه ثم ذلك الهواء المنجذب يدفعه دفعاً أقوى من ذلك الجذْب وحِينئذٍ يكون المجذُوب أشد إنجذاباً من الجاذب الملازم له وهو محال.

الثاني الهواء إنما يمانع الأثقال المحمولة عن الرسوب بحركة شديدة يصير بهامقاوماً لخَرْق النَّصْل، والرِّياح إذا هبت على أغصان الشجرة هشَّمتها مع أنها لا تَحمل السهم لو وضع فيها فالهواء الذي ينقل الحجر الكبير إذا كان اجتيازه بقرب الأجسام الصغار وجب أن يكسرها ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه.وأما مذهب القائل بالتوليد فباطل لأنه يوجب كون الحركة الثانية معلولة للأولى عند عدَمها فإذا بطلت المذاهب الثلاثة بقي أن يكون الحقُّ هو الرابع وأما الذي قالوه من أن تلك القوة تكون جوهراً وعرضاً فالجواب عنه أن الصورة المقومة للنار هي مبدأالميل الصاعد وأما مبدأ الميل الصاعد في الحجر فيجوز أن يكون مخالفاً للصورة النارية لجواز أن يكون الواحد النوعي له علتان مختلفتان وأما أن الحركة القسرية تشتد في الوسط فقد ذكرنا علة ذلك في باب الميل وبالله التوفيق.

الفصل السابع والخمسون في أقسام الحركة القسرية

أما في الأيْنية فقد تكون خارجةً عن الطبع فقط مثل جَرِّ الحجر على وجه الأرض وقد تكون مع ذلك مضادَّة للذي بالطبع كتحريك الحجر المرمي

إلى فَوْق وأيضاً فقد تكون بالجَذْب وقَدْ تكون بالدُّفع وأما الحمل فهو بالعَرضية أشبه والتدوير القسري مرَكَّب من جذْب ودَفْع وقد تكون بسبب تعارض الحركتين كما في السبيكة المُذَابة فإن الجزء المستقر منها يغلبه الحر فيصعده بالإغلاء فإذا غَلى حدث فيه مَيْل إلى حيِّزه الطبيعي وإنما يشتد عنه مقارنة المستقر ولأجل اشتداد القوة عند المقارنة ما كان مَنْع الحجر النازل أصعب من إشالة المستقر وإذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحى مستقره وقد عرض لما كان أسفل مثل ما عرض له من التصعد فحدثت حركة مستديرة تكون استدارتها لا على المستقر بل فيما بين العلو والمستقر.

وأما الدَّحْرَجة فربما كانت عن سببين خارجيين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة التي ترمى من العلو.

وأما في الكم فالزيادة مثل العظم الكائن بالأورام والسمن المجتلب، وفي التخلخل كانبساط هواء القارورة إذا مصت مصاً شديداً، والنقصان فكالذبول الذي يكون بسبب الأمراض، وأما الذي من الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة العالم طبيعي وبالقياس إلى ذلك الشخص خارج عن الطبيعي.

وأما في الكيف فالاستحالة الطبيعية في الحال والملكة كالصحة الحاصلة بالبحران وفي المحسوسات مثل الماء الحار إذا استحال بطبعه والقسرية فكاستحالة الماء إلى الحر وأما الوضع القسري فهو كما ينحني الخشب المستقيم بالقسر فإنه إذا خلَّى سبيله من غير كسر أو رَضٍّ رجع إلى الوضع الأول. وأما الكون فقد يكون طبيعياً مثل تكون الجنين والنبات من المني والبذور وقد يكون قسرياً مثل إحداث النار بالقَدح. وأما الفساد فقد يكون طبيعياً مثل الموت الهرمي وقد يكون قسرياً كالموت بالقتل أو السم.

الفصل الثامن والخمسون في ماهية علة الحركة القسرية

ظاهر كلام الشيخ يدل على أن ذلك هو الميل فإنه قال أصح المذاهب مذهب من يرى أن المتحرك يستفيد ميلاً عن المحرِّك أقول:إن عنى بالميل

نفس المدافعة فهي لا تكفي في الحركة القسرية لأن المدافعة الحاصلة بالقاسر لا تبقى بعد مفارقته وإن عنى به علة المدافعة فالأمر كما قال وتحقيق القول فيه أنا بينا في الفصول السالفة أن الموجود الواحد يستحيل أن يشتد وينتقص بل المشتد والمنتقص هو الموضوع في ذلك العرَض وها هنا الميل القريب إما أن يضعف بمصادمَات الهواء المخروق أوْلا يضعف فإن لم يضعُف وجب بقاؤه وإن لم يعد المرمى إلا بعد مصاكّة سطح الفلك فإن ضعف فلا يخلو إما أن تكون ذاته باقية عند الضعف أو لا تكون ومحال أن تكون ذات هذه المدافعة تبقى مع الانتقاص كما يعلم وإن لم تبق فالميل الأول قَدْ عُدِم وحدَث ميل آخر.

وعند ذلك نقول لا بد وأن تكون هناك ميول متوالية فإن لم يكن لكل واحد منها وجود إلا في الآن لزم تتالي الآنات فإذاً لا بد وأن يبقى كل واحد منها زماناً ثم يكون عدمه في الآن الذي يوجد فيه الميل المعاقب له ولا حاجة ها هنا إلى فرض آنين لينعدم في أحدهما الميل الأول ويوجد في الثاني الميل الثاني حتى يلزم سكون بينهما بل كما أن الصورة الكائنة تحدث في آن فساد الصورة الفاسدة فكذلك ها هنا.

لكن يبقى إشكال واحد وهو أن الميل الأول لما عدم فما السبب لحدوث الميل الثاني فإن كان هو الميل الأول لزم أن يكون المعدوم علة للموجود وهو بعينه مثل مذهب أصحاب التوليد فعند هذاالإشكال يغلب على الظن أن الأشبه وجود قوة محفوظة الذات في جميع زمان الحركة من غير أن يقع فيها اشتداد وتنقص وتكون الميول متبدلة وتكون القوة في إعطاء الميول القسرية كالطبيعة في إعطاء الميول العرَضية بقي إشكال آخر وهو أن تلك القوة إذا كان لا يضعفها تواتر مصادمات الهواء المخروق ومصاكاته بل هي باقية كما كانت في أول الأمر فما الذي يعدمها فنقول القوة إنما تكون قوة إذا كان من شأنها التأثير فإذا بلغ الهواء عند الاندفاع إلى القدام في التلبد والتصلُّب إلى حَدٍ لا يقبل تأثير تلك القوة انعدمت القوة. فهذا ما عندي في هذا الباب.

الفصل التاسع والخمسون في الحركة التي بالعرض[1]

الشيء إذا لم تتبدل أحواله بل تبدلت أحوال ما يقارنه فإذا نسب مقارنة إليه كان ذلك حركة بالعرض فلنتكلم أولاً في الحركة العرضية الأينية والوضعية فنقول المتحرك بالعرض في الأين قد يكون بحال تصح عليه الحركة الأيْنية وقد لا يصح عليه ذلك. أما الذي يصح عليه ذلك إما في الأين فكالمنقول في الصندوق وهو ساكن أو القاعد في السفينة والسفينة تنقله، وإما في الوضع فكالكرة التي تكون في جوف كرة أخرى وتكون ملتصقة بها بحيث يمتنع تبدل النسبة التي بينهما فإذا تحرك المحيط ولم تتبدل نسبة المحاط إلى المحيط لم يَتَبدَّل الوضع الذي لها بالقياس إلى المحيط لاستمرار تلك النسب وبقائها ويتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى غير تلك الكرة المحيطة لتبدل المحاذاة التي كانت لها إلى تلك الأشياء وأما المتحرك بالعَرَض الذي ليس من شأنه أن يتحرك فهو مثل الصُّوَر والأعراض الحالة في الجسم فإنها تكون مختصة بالأحياز تبعاً لاختصاص الجسم بها وتصح الإشارة إليها تبعاً للإشارة إلى الجسم فإذا تحرك الجسم وتبدلت الجهة المصابة بالإشارة تبدلت الإشارة أيضاً إلى تلك الأعراض فيقال عند ذلك إنها تحركت. وأما الشيء الذي لا يكون جسماً ولا حالاً في الجسم فيستحيل أن يقال إنه متحرك بالعرض.

وإذا عرفت ذلك في الحركات المكانية والوَضْعية فاعرِفه في سائر الحركات فإنه يقال للشيء إنه أسود بالعرَض إذا كان المَوْضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه وإن كان هُو هو بالذات لكن يغايره بالإعتبار كقولنا البناء أسود فإن السواد ليس موضوعه الجسم مع البنائية بل نفس الجوهر وقد يقال لموضوع الموضوع أيضاً مثل أن الجسم موضوع للسطح والسطح للون فاتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض. وأما الحركة في الكم فلم يعتبروا فيها هذا الاعتبار.

(١) أنظر الفصل الثالث عشر من المرجع السابق ص ٣٢٠ ـ ٣٢٤

الفصل الستون في الفرق بين الحرَكة والتحريك والتحرُّك

ظن بعضهم أن التحريك عبارة عن نسبة الحِركة إلى الفاعل والتحرك عبارة عن نستبها إلى المنفعل وهو باطل لأن نسبتها إلى الشيء وصف لها لا لغيرها والتحريك وصف الفاعل فإذاً التحريك نسبة للفاعل إلى الحركة والتحرك نسبة للمنفعل إليها وإن كانت نسبتهما إليهما لا تنفك من نسبتهما إليهما.

الفصل الحادي والستون في أحوال العلل المحركة[1]

المحرِّك كما علمت قد يكون بالطبيعة وقد يكون بالإرادة وقد يكون بالقَسْر وقد يكون بالعرَض، وكل ذلك إما بالذات وإما بالعرض وإما قريباً وإما بعيداً وإما كلياً وإما جُزْئياً وإما خاصاً وإما عاماً وإما بالقوة وإما بالفعل وإما بسيطاً وإما مركباً. والمحرِّك بالذات فإما أن يكون بواسطة أو لا بواسطة والواسطة لا يخلو إما أن تكون متحركة من تلقاء نفسها أو لا تكون.فإن لم تكن فإما أن تكون متصلة بالمحرك كيدالإنسان وتُسمّى أداة وإما أن لا تكون متصلة به وتسمى آلة.وربما لم يتميز في الاستعمال بين مفهومي اللفظين وإن كانت الواسطة متحركة من تلقاء نفسها ثم يكون لها محرك فالأولى أن يكون ذلك المحرك غاية لها مثل المحبوب، أو ضد الغاية مثل المخوف والمهروب. وأيضاً فالمحركات إما أن لا تكون متحركة أو تكون فإن كانت متحركة فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون متحركاً لاستحالة الدور والتسلسل والشيء الذي هو أول المحركات المتحركة يجب أن نتكلم فيه.

فنقول إن كل متحرك فلا بُدَّ فيه من قوة تكون مبدأ قريباً لتلك الحركة فإن سبب تلك الحركة الخاصة ليس هو الجسمية العامة ولا أمراً خارجاً[2] لأن ذلك الخارج إن كان جسماً كان لأول المحركات المتحركة جسم آخر يحركه فلا يكون هو الأول بل الذي يحركه وإن كان ذلك المحرِّك الخارجي مجرداً

---

(١) أنظر الفصل الخامس عشر من المرجع السابق ص ٣٢٩ ـ ٣٣٣.

(٢) في نسخة: ولا أمر خارج.

لم يتخصص هو بقبول تلك الحركة عن ذلك المجرد إلا إذا تميَّز عن سائر الأجسام بخصوصية وتكون تلك الخصوصية هي المبدأ القريب لتلك الحركة ويكون المفارق بعيداً وذلك هو الحق. فالحركة من هذا الوجه دلت على وجود المفارق.

الفصل الثاني والستون في المناسبات بين المحرِّكات والمحرَّكات

فلنضع محركاً ومتحركاً ومسافة وزماناً ولنمتحن المحرك على أنه مبدأ لحركة طبيعية وعلى أنه مبدأ جَذْب وعلى أنه مبدأ دَفْع وعلى أنه حامل، ولنتأمل ما يلزم من أصناف المناسبات، ولنضع محركاً حرك متحركاً في مسافة زماناً ولننظر هل نصف المحرك يحرك المتحرك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة أو أقل أو أكثر؟.

فنقول من الناس من زعم أن التنصيف يؤدي بالمحرك إلى أن لا يحرك وبالمتحرك إلى أن لا يتحرك فيحنئذ لا ننظر في هذه المناسبات وقد أبطلنا ذلك فيما مضى ولو كان كذلك صح لنا وجوب النظر في هذه المناسبات أما أولاً فمن المحركات ما إذا نصف لم تبق له قوة مثل الحيوان. وأما ثانياً فلأن ذلك لو كان ممكناً فإنه لا يجب أن لا يكون نصف المحرك قوياً على شيء من التحريك مثل السفينة التي تحركها مائة نفس في يوم واحد فرسخين لا يلزم أن يقدر الخمسون على نقلها شيئاً نعم يجب أن يكون لكل واحد من تلك الأجزاء أثر في الأعداد مثل النقرة الحادثة في الصخرة عن مائة قطرة فإنه لا يجب أن يكون لكل واحد من تلك القطرات تأثير في النقر بل لا بد من تأثير في الأعداد وذلك بأن تصير الصلابة آخذة في الضعف فإذا تكامل الضعف بسبب القطرات فحينئذ تحصل النقرة من القطرة الواحدة التي تكون بعد ذلك فإن فرضنا التنصيف في المتحرك فالمشهور أن المحرك يحرك نصف المتحرك في ذلك الزمان في ضعف المسافة أو يحركه في تلك المسافة في نصف ذلك الزمان وهذا ليس بحق. وأما في المحرك الطبيعي فإنه متى ينتصف المحرك لا بد وأن تنتصف القوة المحركة لأن قوة نصف الجسم نصف

قوة كل الجسم. وأما في الحامل فيجوز أن لا تبقى قوته بأن يقطع نصف تلك المسافة عند كونه فارغاً فضلاً عما إذا كان معه نصف المحمول وأما الدافع الرامي فربما عرض له أن يفعل في الأثقل أشد مما يفعل في الأخف فيفعل في الضعف أشد مما يفعله في النصف فلا تبقى تلك النسبة على أن المرمي لا تتشابه السرعة والبطء في حدوده بل المتأخر منه أبطأ ويقال الوسط منه أقوى فلا تكون هذه النسبة محفوظة وكذلك الجاذب فإن الجاذب إما أن يجذب بأن يجر المجذوب وإما أن يجذب بالقوة التي فيه ولتلك القوة حدٌّ إليه يَنْتهي تأثيرُها في المنجذب فما خرج من ذلك لا يلزم أن يؤثر فيه فلا يَلْزم أن يكون كلما جعلنا المتحرك أصغر أن يكون جذبُه من المكان البعيد أَسْهل.

وإن فَرَضنا التنصيف في الزمان فالمشهور أن ذلك المحرِّك يحرك ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان في نصف تلك المسافة وهو غير واجب فإنه ليس يلزم أن يتساوى المقطوع في نصفي زماني المرمى لا في القسري ولا في الطبيعي لما علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطء.

وأما المحرِّك في نصف المسافة فالمشهُور والحق على قياس ما ذكرنا وأما اعتبار نصف المحرك مع نصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة ولكنا بينا أن المحرك يحتمل أن لا يكون قابلاً للتنصيف وبتقدير احتماله لذلك فيحتمل أن يكون تحريك النصف للنصف أبطأ من تحريك الكل للكل فإن تزيُّد القوة سبب من أسباب اشتدادها.

وأما نصف المحرك في نصف الزمان فالمشهور حفظ النسبة والحق فيه ما علمت وكذلك القول في نصف المحرك في نصف المسافة وأنت تعلم التضعيفات من التنصيفات وقد يقع اعتبار هذه المناسبات بين المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية فأي هذه إذا تناهى تناهى الآخر لأن هذه الخمسة متطابقة متقابلة ولو كان واحد منها متناهياً والآخر غير متناه لما بقي التقابل فهذا آخر كلامنا في الحركة فلنتكلم الآن في الزمان وأحكامه.

الفصل الثالث والستون في وجود الزمان(1)

من الناس من أنكر أن يكون للزمان وجودٌ في الخارج واحتج لذلك بأمور خمسة:

---

(1) أنظر: الطبيعة لأرسطو - ترجمة إسحق بن حنين - بتحقيق الدكتور بدوي ١/ ٤٠٤ - ٤٨٥، النجاة لابن سينا ص ١٥٢ - ١٥٦، الشفاء، أيضاً له - السماع الطبيعي - ص ١٤٨ - ١٧٣، الإشارات والتنبيهات لَهُ ٣/ ٤٩٩ - ٥٠٦ (مع شرح الطوسي)، معيار العلم للغزالي ص ٣٠٣، الحدود والرسوم للكندي ص ١٩٢ الحدود الفلسفية للخوارزمي ص ٢١١، رسالة الحدود لابن سينا ص ٢٥٣، المبين للآمدي ص ٣٤٩ (كل هذه الأربعة ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم) المطالب العالية من العلم الإلهي للإمام فخر الدين الرازي الجزء الخامس ص ٩ - ١٠٧ والمواقف للإيجي ص ١٠٨ - ١١٢، التعريفات للجرجاني ص ١٥٢، الكليات لأبي البقاء الكفوي ٣/ ٤٠٥ - ٤٠٦، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور محمد عاطف العراقي ص ٢٣٢ - ٢٥٩، أرسطو للدكتور ماجد فخري ص ٤٨ - ٥١، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم للدكتور حسام الألوسي. المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا ١/ ٦٣٦ - ٦٣٨ المعجم الفلسفي - لمجمع اللغة العربية ص ٩٥ - الموسوعة الفلسفة العربية (معهد الإنماء العربي) ص ٤٦٧ - ٤٦٨. موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي ١/ ٥٥٥ - ٥٥٩ الموسوعة الفلسفية بإشراف روزنتال ويودين ص ٢٣٥ - ٢٣٦، معجم لالاند (الفرنسي) النقدي والتقني للفلسفة ١١١٠ - ١١١٤، مشكلات الزمان والمكان د. ج ج. سمارت (باللغة الإنكليزية)، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد صالح الزركان ص ٤٥٠ - ٤٦٢، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١/ ٧٩ - ٨٦، مقالات الإسلاميين للأشعري - بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ٢/ ١٣٠ - ١٣١.

وهذه خلاصة الآراء في الزمان عند الأقدمين:

١ - مذهب أفلاطون - وقد عرضه في محاورة طيماوس (لكن اختلفت الآراء في تفسير قوله). فأفلاطون يفرق بين الأزلية بمعنى اللازمان والثبات والحضور الدائم، وبين الزمان الذي وُجد مع الكون ولم يسبقه. والزمان هو صورة متحركة للأزل. وقد نسب بناء عليه إلى أفلاطون القول بحدوث العالم، والخلق من عدم وهي مسألة خلافية. (راجع كتاب الدكتور الألوسي ص ٦٧ - ٨٠). كما نسب إلى أفلاطون القول بأن الزمان جوهر لا عرض ولا جسم.

٢ - أرسطو (في المقالة الرابعة من السماع الطبيعي). وجود الزمان عنده بين بذاته بشهادة الحس، وتعريفه أنه «هو عدد الحركة من قبل المتقدِّم والمتأخِّر» وهو عدد الحركة لا بمعنى العدد الذي يُعَدّ والمعدود، فالزمان عدد للحركة بمعنى الشيء المعدود منها والذي هو قابل للعد منها ولم يُعَدّ بعد. وقيل: هو مقدار حركة الفلك الأعظم. ويفهم أرسطو الزمان على معنيين: الآن الذي هو يفصل المقدار المتصل أي الزمان المتصل، والآن الواصل أو السيّال. =

= ٣ ـ أفلوطين: الأزلية والزمان شيئان مستقلان كلياً عن بعضهما، فالأول من نوع الموجودات الدائمة والثاني يوجد في مملكة التغيُّر، في عالمنا نحن. والزمان هو امتداد الحركة في الزمان.. ومن الصحيح أن نعرف الزمان ـ عند أفلوطين ـ بأنه «حياةالنفس في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى آخر». ثم هو ليس مقداراً أو مقياساً للحركة. بل إن الحركة الدورية نفسها تقاس بالزمان والزمان هو شيء أوُلي.

٤ ـ ابن سينا: الزمان يضاهي المصنوع، هو مقدار الحركة من جهة المتقدِّم والمتأخر» (رسالة الحدود) أو «هو عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة وإلا لكان البيان تحديداً بالدَّوْر» (الشفاء) أو هو «مقدار هيئة غير قارَّة وهي الحركة (النجاة والشفاء).

٥ ـ الرازي كما سترى بين الأخذ بمذهب أرسطو، ونقده والتوقف والأخذ بمذهب أفلاطون.

٦ ـ الإيجي يذكر حجج المتكلمين في إنكار الزمان والردود عليها ثم حجج الحكماء والردود عليها، ثم يذكر المذاهب في حقيقة الزمان. وفيها أن المتكلمين الأشاعرة كانوا يرون إلى أن الزمان هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه. وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا.

٧ ـ وكذا عند الجرجاني في «التعريفات» الذي يورد تعريف المتكلمين السابق وتعريف الحكماء (مقدار حركة الفلك الأطلس).

٨ ـ الغزالي في «المعيار» الزمان هو مقدار الحركة موسوم من جهة التقدم والتأخر.

٩ ـ أبو البقاء في «الكليات»: الزمان هو عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الأجزاء يعني أي جزء يفرض في ذلك الامتداد لا يكون نهاية لطرف أو بداية لطرف آخر أو نهاية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل، فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بها... الخ.

١٠ ـ أبو البركات البغدادي في «المعتبر»: فيذهب إلى أن الزمان جوهر هو استمرار الموجود نفسه أو هو مدَّة الوجود نفسه.

١١ ـ أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: الزمان زمانان مطلق هو جوهر لا عرض ولا جسم ونسبي هو زمان تحرك العالم المصنوع ويقاس بحركة الفلك (أفلاطوني النزعة).

١٢ ـ ابن رشد ـ الزمان هو ضرورة معدود المتقدم والمتأخر الموجود في الحركة...

والمذاهب الرئيسية في الزمان تعود إلى أربعة كما قال الدكتور الألوسي:

أ ـ منكري الزمان وأنه وهمي.

ب ـ أنه جوهر وله وجود موضوعي مستقل.

ج ـ كذلك له وجود موضوعي وأنه جوهر ولكنه حياة النفس الكلية.

د ـ كذلك له وجود موضوعي ولكنه عرض ومقدار للحركة.

يضاف إليها مذاهب متفرقة كمذهب التوحيدي وأبي العلاء المعري وابن تيمية...» (الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ص ٦٦). =

أولها أن الزمان لو كان موجوداً لكان إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم، فإن لم يكن منقسماً لم يكن منقضياً فيلزم أن يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلاً في زمان الطوفان بل يكون حاصلاً حين كان معدوماً فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع التقدم والتأخر بين الموجودات وذلك باطل بالبديهة وإن كان منقسِماً كان غير حاصل بجميع أجزائه وإلا عاد المحال بل هو مُنْقضٍ سيال فيكون منه ماض ومنه مستقبل وهما معدومان لا محالة. وأما الحاضر فهو إن كان منقسماً وهو منقض كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً فلا يكون الحاضر حاضراً هذا خلف وإن لم يكن منقسماً كان ذلك هو الآن وهو محال لثلاثة أوجه:

أما أولاً فلأن الآن طرَف الزمان والشيء إذا لم يكن موجوداً في نفسه امتنع أن يكون له طرَف موجود.

وأما ثانياً فلأنه عند مثبتيه مشترك بين الفائت وبين ما سيوجد فيكون الآن سبباً لاتصال المعدوم بالموجود هذا خلف.

وأما ثالثاً فلأن ذلك الآن إما أن يبقى وإما أن لا يبقى ومحال أن يبقى لأنه لو بقي فإن كان سيالاً كان منقسماً فلا يكون الشيء الواحد باقياً وإن لم يكن سيَّالاً كان الحاصل في آخره والحاصل في أوله حاصلاً دفعة واحدة وهو محال. وأما إن انعدم فإن كان عدمه متدرجاً عاد المحال وإن كان دفعة لم يكن عدمه مقارناً لوجوده بل كان في آن آخر فإن كان بينهما زمان عاد المحال وإن لم يكن بينهما زمان فقد ثبت تتالي الآنات ويلزم من تتالي الآنات وجود الجزء الذي لا يتجزأ كما ثبت.

وثانيها لو كان الزمان موجوداً ثابتاً لكان لأجل أن الحركة من حيث هي حركة محتاجة إلى الزمان والحركة من حيث هي حركة غير محتاجة إلى وجود حركة أخرى وإلا لزم التسلسل وإذا كان كذلك فكل حركة فهي من حيث هي

= راجع أيضاً مقال الدكتور الألوسي في «عالم الفكر» المجلة الكويتية. المجلد الثامن العدد الثاني ـ سنة ١٩٧٧.

هي مستتبعة زماناً كما أن كل حركة فهي من حيث هي هي مستتبعة مكاناً. وإذا وجدت الحركات معاً كانت أزمنتها معاً معينة تمنع أن ينقلب[1] المَعْ قبلاً أو بَعداً. وتلك هي المعية الزمانية فإذاً لتلك الأزمنة زمان يحيط بها وذلك المحيط أيضاً يكون مع تلك الأزمنة فيكون هناك زمان آخر محيط بها والكلام فيها كالكلام في الأول فيلزم وجود أزمنة يحيط بعضها بالبعض لا إلى نهاية والأزمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة محيط بعضها بالبعض وهي لا إلى نهاية فيلزم منه وجود أجسام بغير نهاية وذلك محال.

وثالثها لو كان الزمان موجوداً لكان منقسماً سيالاً على ما بيَّنا فيكون لا محالة بعض أجزائه قبل البعض وتلك القبلية ليست بالذات وبالعِلّية لوجهين:

أما أولاً فلأن العلة واجبة الحصول مع المعلول وها هنا الجزء القَبْل ممتنع الحصول مع الجزء البَعْد.

وأما ثانياً فلأن الجزء الذي فُرِضَ عِلَّة إما أن يكون عليته لماهيته أو للوازم ماهيته أو لعوارض ماهيته والأوّلان يوجبان أن تكون العلة مخالفة للمعلول وإلا لكانت علة لنفسها فإذاً كل جزء يفرض في الزمان فهو مخالف في الماهية للجزء الآخر، لكن الأجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية فتلك الأجزاء حاصلة بالفعل لأن امتياز الأمور المتخالفة بالماهية لا يتوقف على الفرض والاعتبار، وذلك محال لأن كل واحد من تلك الأجزاء غير قابل للقسمة وإلا كانت الأجزاء الممكنة فيه متميِّزة بالفِعْل فلا يكون واحداً وقد فُرِض كذلك وحينئذٍ يلزَم تركُّب الزمان من الآنات المتتالية ويلزم منه تركب الجسم من الأجزاء الغير المتجزئة.

وأما إن كانت عِلِّية الجزء المتقدم للجزء المتأخر من جملة العوارض المفارقة فهو محال لوجهين.

أما أولاً فلأن كل ما كان كذلك كان جائزاً لزوال فإذاً يمكن أن يكون

(١) في نسخة: أن يثبت.

الأمس غداً والغد أمس وذلك محال.

وأما ثانياً فلأن الجزء المتقدم إذا كان ممكناً أن يكون هو بعينه متأخراً كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك القول في الجزء المتأخر فيلزم أن يكون للزمان زمان هذا خلف.فثبت أن تقدُّم بعض أجزاء الزمان على البعض ليس بالذات ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان لأن الزمان ليس بمكاني فهو إذاً بالزمان لأن أصناف التقدم ليست إلا هذه باتفاق الفلاسفة فإذاً للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الأول فيكون لكل زمان زمان لا إلى نهاية.

ورابعها هو أن المعقول من الزمان الأمر الذي يكون به تقدُّم الأشياء بعضها على البعض وتأخُّر الأشياء بعضها عن البعض التقدم والتأخر اللذين امتنع أن يوجد المتقدم والمتأخر معاً فهذا المعنى لو ثبت لكان متعلقاً بالحركة بالأدلة التي يذكرها أصحاب أرسطو لكن هذا المعنى قد يوجد في الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة فإن الباري تعالى لا شك أنه موجود مع كل حادث يحدث ويكون قبلاً لِكل حادث من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعها وعند حدوثها فإذا قطعنا النظر عن سائر أنواع التقدم أعني التقدم بالعلية وبالشرف وبالطبع وجرَّدنا النظر إلى أنه سبحانه وتعالى كان موجوداً مع عدم هذه الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها كانت قبلية لها تارة ومعية لها أخرى من هذا الاعتبار المخصوص كقَبلِيَّة سائر الأشياء بعضها على بعض ومعِّيتها فإذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلتين في حقه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغيُّر علمنا أن حصول التقدم والتأخر من هذا الوجه لا يتوقَّف على وجود الزمان المتعلق بالحركة.

ولا يندفع هذا الكلام بما قاله الشيخ وهو أن مَعيَّة المتغير مع المتغير تكون بالزمان ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدَّهر محيطاً بالزمان ومعية الثابت مع الثابت بالسَّرْمد فيكون السرمد مبايناً للزمان.وأما الدَّهر فهو مُحيطٌ بهما لأن هذه تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق لوجهين.

أما أولاً فلأنا لما رأينا تقدُّماً وتأخراً ومعية لبعض الحوادث مع بعض ثم

اختلفنا في أن هذه العوارض هل هيِ لأجل الزمان الذيِ هو مقدار الحركة أم لا؟ فلما رأيناها ثابتة حيث لا تثبت فيه الحركة أصلاً علِمنا أن ثبوت هذه الأمور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة.

وأما ثانياً فلأن هذا الدهر الذي يثبتونه إما أن يكون أمراً وجودياً في الخارج أو لا يكون فإن لم يكن له ثبوت في الخارج بطل القول بالزمان لأنه لما جاز أن تكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت لأجل أمر ليس بموجود في الخارج جاز أن تكون معية المتغير مع المتغير لأجل أمرٍ ليس بموجود في الخارجِ وإن كان الدَّهر موجوداً في الخارج فإما أن يكون ثابتاً أو يكون منقضياً، فإن كان ثابتاً استحال أن ينطبق على الزمان المنقضي إذ لو جاز أن يتقدر الزمان المنقضي بالدهر الثابت لجاز أن تتقدر الحركة بالدَّهر وحينئذ لا يحتاج إلى الزمان وإن كان منقضياً استحال انطباقه على الثابت إذ لو جاز أن يتقدَّر الثابت بالمتغير ويتحدد بالمتغير جاز أن تتحدد الأمور الثابتة وتتقدر بالزمان وحينئذ لا يحتاج إلى الدهر فثبت أن التقدُّم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها إلى وجود مقدار الحركة فبطل القول بالزمان.

وخامسها لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً للحركة بالأدلة التي ذكرها أرسطو ولكنه يستحيل أن يكون مقداراً للحركة لأن الحركة كما بيَّنا لها معنيان:

أحدهما الكَوْن في الوسط وهو حاصل في الآن ولا تعلق له بالزمان لوجهين. أما أولاً فقد صرح الشيخ بذلك في باب الحركة وأما ثانياً فلأن كل آن يُفرض فإنه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركاً حاصلاً في الوسط.

وثانيهما الحركة بمعنى قَطْع المسافة فهي مما لا وجود لها في الخارج على ما بينه الشيخ فإذا كان الزمان متعلق الوجود بها وهي لا وجود لها في الخارج كان الزمان متعلق الوجود بما لا وجود له في الخارج فلا يكون للزمان وجود في الخارج.ولما ثبت ذلك ظهر أن الحق أن وجود الزمان كوجود الحركة بمعنى القطع وكما أن الذهن لما ارتسمت فيه صورة المتحرك عند كونه في

المكان الأول ثم قبل زوال تلك الصورة ارتسمت صورته عند كونه في المكان الثاني فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد ممتد وإن لم يكن لذلك وجود في الخارج فكذلك الزمان وجوده في الذهن فقط فإن للمتحرك قرباً من بداية المسافة ونهايتها لكن القربين لا يوجدان دفعة في الخارج بل تُوجد في النفس صورتاهما معاً مع صورة الواسطة فحينئذ يشعر الذهن بجميع تلك الأمور على أنها أمر واحد لكن ليس لذلك وجود في الخارج كما ليس للحركة.

وأما الأمر الوجودي في الخارج فليس الأقرب متجدِّد متوهَّم بمتجدد معلوم إزالة للابهام كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئَه موهوم، فإذا قرب ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام ولو أن الموقت قرنه حادث آخر مثل قدوم زيد لصلح ذلك صُلوح طلوع الشمس لكن طلوع الشمس لما كان أعم وأعرف وأشهر كان بهذا التوقيت أولى فهذا ما يمكن أن يقوله نفاة الزمان، وإن كان أكثره غير مذكور في الكتب.

واعلم إني الآن ما وَصلت إلى حقيقة الحق في الزمان[1] فليكن طمعك

(١) هذا هو رأي الرازي في «المباحث المشرقية»، فهو لا يتخذ موقفاً معيناً فيه بعد ان وجد ثغرات في المذهب الأرسطي تجعله غير شاف ولا كاف.
«لكنه عاد في «الملخص في أصول الدين» فقال بعد عرضه لأقوال المختلفين «هذا ملخص ما عندي، فيما قيل في الزمان. والأقرب أن يقال: إنه لا معنى للزمان إلا حصول بعض الحوادث مع بعض أو قبله أو بعده» وهذا نفس ما قصد إليه في «التفسير الكبير» حيث أوضح أنه عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية» (١/ ٢٨١).
ثم عدل العدول النهائي عن المذهب الأرسطي وانتصر لمذهب أفلاطون في الكتاب المتأخر جداً أعني «شرح عيون الحكمة» وفي آخر مصنفاته «المطالب العالية» ففي الكتاب الأول يقول: «والأقرب عندي أن الحق في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته، فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات الدائمة المبرَّأة عن التغيّر سُمّي بالسرمد. وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدُّهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات متقاربة (هكذا وأراها:مقارنة كما في نص المطالب العالية الآتي) معه فذاك هو المسمى بالزمان. وأما مذهب أرسطو ـ طاليس بأن الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاهرة فساده. وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية اليقينية أقرب، وعن ظلمات الشبهات أبعد» وفي المطالب العالية يخالف أرسطو. ويقول «قد ذكرنا أن الأقرب عندنا في المدّة هو مذهب أفلاطون وهو أنه موجود =

من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً في هذه المسألة.

وحاصل ما ذكرَه الشيخ في الجواب عن الشبهة الأولى أن قال: سلمنا أن الزمان ليس موجوداً في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل ولكن لم قلتم إنه لو كان موجوداً لكان وجوده إما في الآن وإما في الماضي وإما في المستقبل، لأن الوجود المطلق أعم من الوجود في الآن أو في الماضي أو في المستقبل ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم أليس أنه إذا قيل لو كان المكان موجوداً لكان وجوده إما في المكان وإما في طرف منه، كان هذا القول قولاً كاذباً فكذلك إذا قيل لو كان الزمان موجوداً لكان وجوده إما في الماضي وإما في المستقبل وأما في الآن الذي هو طرفه وجب أن يكون قولاً كاذباً بل الزمان موجود مع أنه ليس وجوده في الماضي ولا في المستقبل ولا في الآن لأنا لا نعني بالزمان إلا الإمكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها الذي يمكن أن يقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة فإن لم يكن الزمان موجوداً لم يكن هذا الإمكان موجوداً ولما عرفنا بالضرورة أن لهذا الإمكان وجوداً علمنا أن الزمان موجود وإن لم يكن وجوده حاصلاً في الماضي أو المستقبل أو الآن.

هذا حاصل ما قاله الشيخ ولكنه مع ذلك مُشكِل فإن إثبات الوجود للشيء مع أنه لا يكون موجوداً في الحال ولا أنه كان موجوداً في الماضي ولا أنه سيصير موجوداً في المستقبل متعذر. أليس أن الشيخ نفسه لما بحث عن مفهوم قولنا: الحركات الماضية غير متناهية فقال إن عني به أن الحركات الماضية أمور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب لأنها لو كانت موجودة لكان وجودها إما في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ولما لم

= قائم بنفسه مستقل بذاته، . . . بل عندي أن هذا القول أقرب الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقته وهو مذهب الإمام أفلاطون». . (عن كتاب الرازي للدكتور الزركان ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦). (وانظر المطالب العالية للرازي ـ طبع دار الكتاب العربي ٥/٥١ . . .).

يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في أحد هذه الأوقات الثلاثة فهو غير موجود أصلاً؟ فإذا كان الشيخ يستنتج من نفي حصول الشيء في الماضي وفي المستقبل وفي الحال نفي حصوله مطلقاً فكيف زعم ها هنا أن الشيء قد يكون موجوداً وإن لم يكن له وجود في أحد الأوقات الثلاثة؟

وبالجملة فكل من رجع إلى نفسه علم أن الشيء الذي لا ثبوت له لا في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا تمكن الإشارة إليه في وقت من الأوقات أنه الآن قد حصل فالحكم بثبوته مع ذلك محال فإنه لا معنى للعدم إلا ذلك.وأما قوله إن الحصول في الماضي أو الحال أو المستقبل كل ذلك أخص من مطلق الحصول ولا يلزم مِنْ نفي الأخصّ نَفْي الأعم فهو ضعيف لأن كل واحد من هذه الأقسام وإن كان أخص من مطلق الحصول إلا أن العقل لما حصر مطلق الحصول في مجموع هذه الأقسام لزم من ارتفاعها بأسرها ارتفاع مطلق الحصول كما أن الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وإن كان أخص من مطلق الوجود إلا أن العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لا جرم لزم من ارتفاعهما بأسرهما ارتفاع الوجود فكذلك ها هنا وبالجملة فمتى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فإنه يلزم من ارتفاع تلك المواضع بأسرها ارتفاع تلك الطبيعة.

والذي يمكنني أن أقوله في دفع أصل الشبهة أن أعارضها بالحركة فإن الحس دال على وجودها وشاهد بكونها موجودة في الأعيان مع أن التقسيم الذي ذكروه قائم بعينه في الحركة ولكنا قد بينا أن الحركة لفظة تطلق على معنيين: أحدهما الحركة بمعنى القطع وقد بينا أن ذلك لا وجود له في الأعيان فالزمان الذي هو الأمر الممتد الذي يكون مطابقاً للحركة بمعنى القطع يستحيل أن يكون له وجود في الأعيان. وثانيهما الحركة بمعنى الكَوْن في الوسط وهو من جملة الأمور التي يمكن حصولها في الآن وهو أمر واحد ثابت مستمر من أول المسافة إلى آخرها والحركة بمعنى القطع أمر وهمي إنما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من أول المسافة إلى الآخر.فيجب أن يعتقد في الزمان أيضاً كذلك.وهو أن يقال الأمر الوجودي في الخارج أمر غير

منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط ثم كما أن الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع فكذلك ذلك الأمر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان وكما أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الأعيان فالزمان الذي هو أمر ممتد منقسِم لا وجود له في الأعيان أيضاً. وهذا الذي أثبتنا له وجوداً في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال.فهذا غاية ما يمكنني أن أقوله في هذه الشبهة.

وأما الشبهة الثانية فالجواب عنها أن الزمان مقدار لكل حركة ولكن وجوده لا يتعلق بكل حركة فإن من الجائز أن يكون المقدار الواحد تتقدر به أمور كثيرة بعضها بواسطة البعض وإذا كان ذلك جائزاً والدليل الذي ذكرتموه يمنع من أن يكون لكل حركة زمان على حدة وجب الجزم باستحالة ذلك القطع بأن وجود الزمان متعلق بالحركة التي هي أقدم الحركات ثم إن سائر الحركات تتقدَّر به.

فإن قيل إذا قدَّرنا أن تلك الحركة لا توجد لزم أن يبقى سائر الحركات خالية عن الزمان حتى لا يكون جزء منها متقدماً على الجزء الآخر فحينئذ لا تكون الحركة حركة هذا خلف.

فنقول الحركة الأولى لا تُعدم إلا وقد عدم الجسم الأول الذي هو الفاعل للجهات ومتى عدم ذلك الجسم استحال أن يكون للأجسام المستقيمة الحركة وجود وأما ما ذكرتموه فمبني على مقدمات ممتنعة فلا يلتفت إليها إلا أن يعتمد على مجرد التوهم الكاذب ولكن ذلك لا يوجب نتيجة صادقة.

وأما الشبه الثلاث التي نحن تركناها فسيأتي في خلال الكلام ما يمكن أن يقال على كل واحدة منها.فلنبين الآن إبطال قول من جعل الزمان عبارة عن التّوقيت.

فنقول حَاصل التوقيت راجع إلى معيَّة بين حادثين وتلك المعية ليست هي نفس الزمان لِثَلاثة أَوَجه.

أما أولاً فلأن الزمان الواحد توجد فيه معيات كثيرة ولا توجد في الزمان أزمنة كثيرة.

وأما ثانياً فلأن المعية ليست نفس ماهيتي المعيَّن أما أولاً فلأن المعية أمر لا يختلف باختلاف المواضع وأما الأشياء التي تعرض لها المعية فهي أمور مختلفة.

وأما ثانياً فلأن المعية أمر إضافي لا تستقل بنفسها بل هي عارضة لغيرها ومعروضها لا محالة غيرها ولا يجوز أن تكون المعية لازمة للأمر الذي عرضت له المعية لأن الشيء الذي عرضت له المعية يمكن أن تعرض له البعدية والقبلية(١) لأن الشيء الذي عرَضت له المعية لا يبقى مع البعدية. فإذاً تلك المعية غير لازمة لماهيتي المعين فهي إذاً من العوارض وذلك لأجل حصول الشيئين في زمان واحد فإذا كانت تلك المعية معلولة للزمان امتنع أن تكون هي نفس الزمان.

وأما ثالثاً فلأنه لو كان زمان حصول الشيء الحادث الذي يحدث معه عبارة عن الوقت الذي يوقت فليكن الغَد عبارة عن شيء معين يحدث معه حادث آخر فلو فرض حصول ذلك الشيء في اليوم لكان الغد حاصلاً في اليوم فبَطُل قول من جعل التوقيت نفس الزمان.

الفصل الرابع والستون في اختلاف مثبتي الزمان في حقيقته(٢)

المثبتون للزمان منهم من جعله جَوْهراً ومنهم من جعله عرَضاً. أما

---

(١) في نسخة: والمعية لا تبقى...

(٢) يذكر ابن سينا في الشفاء المذاهب في وجود الزمان وماهيته:

١ ـ فمن الناس من نفى أن يكون للزمان وجود البتة.

٢ ـ ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه في الأعيان الخارجة البتة بوجه من الوجوه، بل على أنه أمر متوهم.

٣ ـ ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه أمر واحد في نفسه، بل على أنه نسبةً ما على جهةٍ ما لأمور أيها كانت إلى أمور أيّها كانت فقال: إن الزمان هو مجموع أوقات والوقت عرض حادث يعرض وجود عرض آخر مع وجوده بحضور، فهو وقت للآخر أي عرض حادث كان.

٤ ـ ومنهم من جعل للزمان وجوداً وحقيقة قائمة: فمنهم من جعله جوهراً قائماً بذاته. =

الجاعلون له جوهراً فمنهم من جعله جوهراً مجرداً ومنهم من جعله جسماً وأما الذين يجعلونه عرضاً فقد اتفقوا على أنه عرَض غير قارٍّ بل عرض سيال وذلك إما الحركة وإما عرض آخر غير الحركة. فهذا هو تفصيل المذاهب فلنذكر الآن حُجَّة كل فريق.

أما الذين يجعلونه جوهراً مجرداً فمنهم مَن زَعم أنه واجب الوجود لذاته لأن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال. وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود. بيان الصغرى أنا لو فرَضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده وتلك البعدية بعدية زمانية فهو موجود عندما فرض معدوماً فإذاً فرض عدمه يوجب لذاته وجوده وذلك محال فقد لزم من فرض عدمه لِذاته لا لغيره محال فهو واجب الوجود لذاته.

بل نقول الموجود الذي يجب وجوده سِوى الزمان إذا حاولنا بيان امتناع عدمه احتجنا فيه إلى برهان منفصل فأما إذا حاولنا بيان امتناع العدم على الزمان كفانا في بيان امتناع ذلك مجرد تصور حقيقة الزمان وحقيقة العدَم لأن الزمان لا يعقل عدمه إلا إذا عقل حصول عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا تتقرر إلا بالزمان. فإذاً عدَم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان لتتحقق بسببه بعدية العدم فثبت أن تجويز العدم على الزمان متناقض في نفسه. وأما تجويز العدم على سائر الأمور التي تفرض واجبة فإنه وإن كان محالاً إلا أنه غير متناقض

= ٥ ـ منهم من جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى.

٦ ـ ومنهم من عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة.

٧ ـ ومنهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات.

٨ ـ ومنهم من جعل عودة الفلك زماناً أي دورة واحدة.

(الشفاء ١٤٨ ـ ١٥٢)

٩ ـ وأما مذهب أبي البركات البغدادي في «المعتبر» فهو أن الأزمان مقدار الوجود.

١٠ ـ مذهب التوقف عند الرازي في بعض كتبه.

١١ ـ مذهب أرسطو نفسه الزمان مقدار الحركة.

وهذه الثلاثة الأخيرة ذكرها الشيرازي في «الأسفار الأربعة ٣/١٤١ ـ ١٤٤ (أنظر الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم للدكتور الألوسي ص ٥٥ ـ ٥٦). وقد فصل أيضاً هذه المذاهب الرازي في المطالب العالية ٥/٥١ ـ ٥٢.

فإذاً كان الشيء الذي يلزم من فرض عدمه محال واجباً وإن لم يلزم التناقض من فرض عدمه فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم منه التناقض هو أولى بالوجوب وإذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع. ثم الحركة إن حصلت فيه ووجدت لأجزائها إليه نسبة يسمى زماناً وإن لم توجد الحركة فيه فهو الدَّهْر.

والجواب أن الزمان مُنقضٍ وإلا لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطوفان وحينئذ لا يكون شيء من الأشياء قبل شيء وكل ذلك يدفعه الحس وإذا كان منقضياً استحال أن يكون واجب الوجود لذاته لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدَم فضلاً عن أن يكون تقضّيه وسيلانه واجباً.

وأما الذين يجعلون الزمان جِسْماً فهم الذين زَعموا أن الزمان هو الفلَك لأن كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك وهذا لا يقتضي أن يكون الزمان فلَكاً بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك على أن الكبرى كاذبة فإن الفلك شيء وليس في الفلك.

وأما الذين يجعلون الزمان نَفْس الحركة فقد احتجوا بأمرين: أحدهما أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل والحركة أيضاً كذلك.

وجوابه أن الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان لصحة اشتراك المختلفات في بعض الأمور(١).

وثانيهما أن من لا يُحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حق أصحاب الكهف(٢) وكذلك المتمادي في النظر يستقصر الزمان لا محالة لانمحاء

(١) لأن من شروطه أن تكون إحدى المقدمتين سالبة حتى يصح استغراق الحد الأوسط.
(٢) أصحاب الكهف. المذكورون في القرآن الكريم ـ سورة الكهف قال تعالى: ﴿أمْ حَسِبتَ أن أصحاب الكهف والرقيم كانُوا من آياتنا عجباً...﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وَترى الشّمسَ إذا طلَعت تَزَاوَرُ عن كَهْفهم ذات اليمين وإذا غربت تَقرِضُهُم ذاتَ الشمال، وهُم في فجوةٍ مِنْهُ ذلك مِن آياتِ اللهِ...﴾ ثم قوله عز وجل: ﴿ولَبِثوا في كَهْفهم ثلاث مئة سنينَ وازدادُوا تِسْعاً قُلِ اللهُ أعْلمُ بما لبِثُوا...﴾.

الحركة عن ذهنه وبالعكس المغتم يستطيل الزمان لبقاء أثر الحركة في ذهنه.

واعلم أنه لا يلزم من ملازمة الزمان والحركة في بعض المواضع اتحادهما بل يمكننا أن نفرق بينهما من وجوه أربعة.

الأول أنه قد تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها ولا يكون زمان أسرع من زمان ولا أبطأ بل أطول وأقصر.

الثاني أنه قد تكون حركتان معاً ولا يكون زمانان معاً.

الثالث أن الحركتين المختلفتين قد تتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد.

الرابع أن الزمان يَصْلُح أن يوجد فيه جزء من أجزاء الحركة السريعة والحركة لا تصلح لذلك فإنه يقال السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقصر ولا يصح أن يقال في حركة أقصر وحكم الحركة الفلكية هذه بعينها. وإذ قد أشرنا إلى المذاهب الفاسدة في الزمان فلنشتغل بتحقيق المذهب الحق فيه.

الفصل الخامس والستون في إثبات الزمان

وفيه حجّتان: الأولى كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معاً فإنهما تقطعان المسافة معاً وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدىء الأخرى ولكن تركتا معاً فإن إحداهما تقطع دون ما تقطع الأولى وإن ابتدأ معها بطيئاً واتفقا في الأخذ والترك وجد البطيء قد قطع أقل والسَّريع قد قطع أكثر. وإذا كان كذلك كان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا الإمكان جزءاً من الإمكان الأول. فإذاً كان هذا الإمكان قابلاً للزيادة والنقصان وفيه شكوك ثلاثة:

الأول أنكم بنيتم إثبات الزمان على صحة إمكان وجود حركتين تبتدئان معاً وتنتهيان معاً وهذه المعية لا يمكن تفسيرها إلا بالمعية في الزمان فإذاً لا

يمكنكم إثبات الزمان إلا بهذه المعية ولا يمكنكم إثبات هذه المعية إلا بعد إثبات الزمان فيلزم الدور.

الثاني أنكم بنيتم صحة دليلكم على صحة وجود حركتين إحَداهما أسرع والأخرى أبطأ والسرعة والبطء لا يمكن إثباتهما ولا تعقلهما إلا بعد إثبات الزمان وتعقله فيلزم الدَّوْر أيضاً.

والثالث أنكم لمّا حاولتم الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان له بداية فللزمان الماضي بداية فقلتم في الجواب عنه إن الزمان الماضي غير موجود بمجموعه في وقت من الأوقات وما لا يكون موجوداً لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان فإذا كنتم تمنعون من صحة الحكم بالزيادة والنقصان على هذا الإمكان عند محاولة الخصوم بيان تناهيه فكيف تحكمون عليه الآن بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة إثباته وهل هذا ألا تناقض؟.

والجواب عن الأول والثاني لا يتم إلا بأن نقول إن العلم بأصل وجود الزمان علم أولي بديهي والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجوداً بل المطلوب منه حقيقته المخصوصة وهي كونه مقداراً للحركة ولذلك قال الشيخ في «النجاة»[1] إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان فوجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة. فالشيخ ما أنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً بل أنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده بل تحقيق ماهيته.

وإذا عرفت ذلك فنقول العلم بابتداء الحركة وانتهائها وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان والعلم بوجود الزمان أوّليّ بديهي والذي يبتني بحقيقته على هذه الأمور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده.

وأما الشك الثالث فنقول إنه لا يلزم من أن يكون لمجموع أجزائه

---

(١) النجاة ص ١٥٣.

وجود أن لا يكون قابلاً للزيادة والنقصان فإنا نعلم أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر منها إلى نصف المسافة مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة فكذا ها هنا.ولكن يبقى على هذا أن يقال إذا كان الأمر كذلك فليحكم بأن صحة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا تتوقف على كونه موجوداً وذلك مما يقدح في الأصول الكثيرة فليتفكر فيه.

ولنرجع إلى حيث ما فارقناه فنقول: هذا الإمكان منقسم وكل منقسم مقدار أو ذو مقدار فهذا الإمكان لا يعرى عن مقدار وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطء لأن الحركة من أول المسافة إلى آخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبط ء ومخالفة لها في المقدار فإذاً مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطئها فنقول هذا المقدار ليس هو مقدار المسافة لأن المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الإمكان.فإن الذي يقطعه السريع مثلاً في نصف ساعة يقطعه البطيء في ساعة وقد تتّحد المتحركات في هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة، مثل أن الساعة الواحدة إذا قطع السريع فيها فرسخاً قطع البطيء فيها رَمْية.وليس هو أيضاً مقدار المتحرك. قال الشيخ في «النجاة»[1]: هذا المقدار لو كان مقداراً للمادة لكانت بزيادته زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع كان أكبر وأعظم هكذا قاله وفيه نظر. لأن هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم مما في الأبطأ حتى يلزم أن يكون الأسرع أعظم بل هو في الأسرع أقل مما في الأبطأ لأن الأسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقل. فإذاً الصحيح أن يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته فيلزم أن يكون الأبطأ أعظم لأن هذا المقدار في الأبطأ أكثر فثبت أن هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك وهذا المقدار ليس أمراً قائماً بنفسه لأنه مُنْقض وكل مُنْقض فهو في موضوع كما ثبت. فإذاً هذا المقدار في الموضوع.فلا يخلو إما أن يكون مقداراً لنفس الموضوع أو لهيئة فيه والأول باطل وإلا لازداد الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه.فهو إذاً مقدار لهيئة فيه

---

(1) النجاة ص ١٥٣.

فلا يخلو إما أن يكـون مقداراً لهيئـة قارة أو لهيئـة غير قـارة.والأول باطـل فإن مقـدار الهيئة القـارَّة لا بد وأن يكـون قاراً فهـو إذاً مقدار عـرض غير قـار وهو الحركة وذلك هو المطلوب.

الحجة الثانية أن الشيء إذا كان لـه وجود مـع عدم شيء آخـر ثم صار ذلك المعدُوم موجوداً فإذا اعتبر الشيء الأول من حيث أنـه كان مقـارناً لعـدمه فهـو بهذا الاعتبـار يكون متقـدماً عليـه وإذا اعتبره من حيث أن وجـوده مقارن لوجوده فهو بهذا الاعتبار معه.

فنقـول نحن نعقل بـالضـرورة أن الأب متقـدم على الابن بهـذا المعنى فتقدمه عليه إما أن يكون هو نفس ذاته وإما أن لا يكون والأول باطل لوجهين:

أما أولاً فلأن تقدم الأب على الابن أمر إضافي وأما ذات الأب وجوهره فليس أمراً إضافياً.

وأما ثانياً فلأن جـوهر الأب قـد وجد مقـارناً لجـوهر الابن فيكـون بهذا الاعتبار مع الابن لا قبله فإذاً جوهر الأب قد يـوجد مـع معية الابن وأمـا قبليته على الابن فلا توجد مع معيـة له فـإذاً قبلية الأب زائـدة على ذاته فنقـول هذه القَبْلية ليست من الأوصاف الـلازمة لـذاته لأنـا قد بينـا أن ذاته قـد توجـد عند زوال هذه القبلية عنه وذلك عند كونه مقارناً لوجود الابن فـإذاً كون قبليـة الأب وصفاً زائداً على ذات الأب غير لازم له فنقول هذا الوصف ليـس هو عبارة عن مجرد اعتبار وجود الأب وعدم الابن لأنا إذا أخذنا وجودَ الأب مع العدم الذي حصل للابن بعد وجوده فهاهنا قد اعتبرنا وجود الأب وعـدم الابن،وليس الأب بهذا الاعتبار متقدماً على الابن بـل هو متـأخر عنـه.وبالجملة فـاعتبار الـوجود والعدم قد يكون موجباً للتقدم تارة وللتأخـر أخرى فعلمنـا بهذا أن اعتبـار كون الأب متقـدماً على الابن ليس هـو اعتبار وجـود الأب وعدم الابن كيف كـان، فإذاً هذه القبلية وصفٌ زائد على وجـود الأب وعدم الابن وهـو وصف إضافي يستدعي محلاً، وقد بينا أن عروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس لذاتيهما فإذاً ذلك لغيرهما فـإن كان عـروض القبلية والبعـدية للغَيْـر فذلـك الغير ليس لـذاته بـل بسبب غيره فعلى كـل حال لا بـد وأن ينتهي إلى ما يكـون عروض القبلية والبعدية له لذاته لاستحالة التسلسـل ولا نعني بالـزمان إلا الـذي يكون

جُزءُ منه لذاته قبل جزء منه وجزء منه لذاته بعد جـزء منه على معنى أن الشيء الذي يكون موصوفاً بالقبليـة يستحيل لمـا هو هـو أن يصير بعد،والشيء الذي يكون موصوفاً بالبعدية يستحيل أن يكون قبل. وأما سائـر الأشياء فكـل ما كـان منها مطابقاً للجزء القَبْل من الزمان كان «قَبْل» وما كان منها مطابقاً للجزء البَعْد من الزمان كان «بَعْد» فالأب لما طابق وجوده وُجود الجزء المتقـدم من الزمـان كان متقدماً والابن لما طابق وجوده وجود الجزء المتأخر من الزمان كان متأخراً حتى لو كان الحاصل في الجزء المتأخر من الزمان حاصلاً في الجزء المتقـدم منه مثلاً الإنسان الذي وجد في الزمان المتأخر كان وجد في الزمان المتقدم والإنسان الذي وجـد في الزمـان المتقدم كـان وجد في الـزمان المتـأخر كـان الإنسان المتقدم متأخراً وكان الإنسان المتأخر متقدماً.وأما الزمان فإنه يستحيل أن ينقلب الجزء المتقدم منه متأخراً والجزء المتأخر منه متقدماً. وإذ قد فـرغنا من إثبات الزمان فلنتكلم في أحكامه.

الفصل السادس والستون في أن الزمان يستحيل أن يكون له طرَف بالفعل

زعموا أن الزمان لا يمكن أن يكون له بداية ونهاية لوجوه خمسة:

الأول أن كل ما كان محدثاً حدوثاً زمانياً فإن وجوده بعد عدمـه وعدمـه قبل وجوده وهذه القَبْلية ليست هي نفس العدم الذي حكم عليـه بالقَبْليـة فقط لأن العـدم قبل كـالعدم بعـد وليس القبل بعـد وليست هي أيضاً نفس الـوجود والعدم من غير اعتبار شيء آخر لأن العدم قد يحصل للشيء بعد وجوده وليس ذلك العدم قبل. فإذاًكون العدم قَبل هو أن عدم الشيء مقترن بزمان ووقت ثم وجد ذلك الشيء عقيب تقضِّي ذلك الوقت، فـإذاً قبل الـزمان زمـان باعتبـاره يكون العدم الذي فيه قبلاً للزمان فإذاً الزمان ليست لِكلِّيته بداية وكذلك أيضـاً ليست لكليته نهاية وإلا لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية عبارة عن حصول عدمه في زمان متأخـر عن زمان وجـوده فبَعد الـزمان زمـانٌ فإذاً ليست لمـطلق الزمان نهاية ولمـا ثبت أن الزمـان من عوارض الحـركة والحـركة من عـوارض الجسم فالقول في الجسم والحركة يجب أنْ يكون كالقول في الزمان..

وعند هذا قال المعلِّم الأول: من قال بحدوث الزمان فقد قال بِقدَمِه من حيث لا يشعر به.

فإن قيل هذا تمسُّك بالألفاظ والاصطلاحات ونحن بالحقيقة لا نسمي العدم السابق قبل بل القبلية هناك مقدرة كما أنا نتوهُّم أن خارج العالم حين وحيِّز وإن كان ذلك بالحقيقة وَهْمَاً كاذباً.

فنقول إن هذا تعليل للنفس بالأماني فإن العَقْل يُدرك ببداهته ترتُّباً بين العدم والوجود وليس ذلك الترتب بالعلية لأن العدم لا يكون علة للوجود ولأن العلة والمعلول لا يستحيل تقارنهما دفعة والعدم والوجود يستحيل تقارنهما دفعة ولا بالطبع أيضاً لهذا الكلام وظاهر أنه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزَّمان.

وبالجملة فنحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتُّب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلَّمتم أنه ليس وجود الزمان بعد عدمه وهو المطلوب وإن حصل كان الترتب الزماني حاصلاً وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة خارج العالم فظاهر لأن الحين[1] في كونه متناهياً لا يتوقف على حصول حيِّز خارج عنه وأما في كونه محدثاً فيتوقف على مَسْبوقيته بالعدم.

فإن قيل تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ليس بالعليةَ ولا بالطبع وإلا لَزم أن يكون الجزء المتقدم مخالفاً للجزء المتأخر ويلزم منه المحالات المذكورة في الفُصول السابقة. ولا أيضاً بالشرف والمكان ولا أيضاً بالزمان وإلا لزم التسلسل فهو إذاً نوع آخر لا يقتضي الزمان فإذا عقل هذا النوع من التقدم في الزمان بحيث لا يَسْتدعي زماناً آخر فليعقل ذلك أيضاً في تقدم عدم الزمان على وجوده حتى لا يَلْزم أن يكون ذلك التقدم زمانياً وسيأتي حله في الوجه الثاني.

الثاني قالوا: كل محدَث فإن وجوده[2] سابق على عدمه فإما أن يكون

---

(١) في نسخة: الجسم.

(٢) في نسخة: فإن فاعل وجوده.

معنى هذا السَّبْق هو وجوده فقط فذلك باطل لأنه موجود مع الخلق وكونه متقدماً على الخلق لا يبقى عند كونه مع الخلق، وإما أن يكون معناه وجوده وعدم الحوادث فقط فذلك أيضاً باطل لأن الحوادث قد تكون معدومة بَعْد ولم يصح أن يقال بحسب هذا الاعتبار أن الخالق قَبْل الخلق. فإذاً المفهوم من هذا السبق شيء ثالث وهو أنه كان موجوداً مع زمان لَمْ توجد فيه هذه الحوادث ثم وُجدت هذه الحوادث بعد تقضّي ذلك الزمان وهذا التقدُّم ثابت لله تعالى من الأزل إلى الأبد. فهذا الزمان موجود من الأزل إلى الأبد.

فإن قيل هذا يوجب أن يكون الزمان زمانياً وأن يكون الله تعالى زمانياً وكلاهما ممتنع. بيانه أن الله تعالى كان من غير هذا اليَوم ثم كان مع هذا اليوم وكل ذلك يوجب أن يكون كونه مع اليوم بسبب زمان فيكون للزَّمان زمان وللباري تعالى زمان وهو مُحال.

وجوابه أنَّ تقدُّم الباري تعالى على الزمان المعين ذلك أيضاً بسبب الزمان لأن الزَّمان المعيَّن لما لم يكن موجوداً في الأزمنة المنقضية مع الباري لا جرَم أنه كان الباري متقدماً عليه. وأما التسلسل الباطل فغَيْر لازم لأن كل زمان متأخر فهو إنما كان متأخراً لأنه لم يوجد مع الباري في الزمان المتقدِّم وذلك يوجب أن يكون الحكم على كل زمان متأخر بكونه متأخراً موقوفاً على وجود زمان آخر قبله والتسلسل على هذا الوجه غير باطل بل هو نَفْس المَذْهب.

فإن قيل التَسَلْسُل لازم من وجه آخر وهو أنه إذا كان تقدم الباري على الزمان المعين لأجل الزمان لَزم أن يكون معيَّته مع الزمان لأجل زمان آخر فيلزم منه أزمنة غير متناهية يحيط بعضها بالبعض دفعة وهو محال.

فنقول كَون الزمان مع الباري لو ثبت ثبت له لنفسه لا لأمر منفصل ولهذا المعنى لا يُعقل الوَقْت المعيَّن واقعاً إلا على ذلك الوَجْه فإن الساعة لا تتصور إلا الساعة ويستحيل وقوعُها قَبْل هذه الساعة أو بعدها فإنها لو حدَثت لا حين ما حدثت لم تكن هذه الساعة هذه الساعة بل غيرها. فظهر أن وقوعها كما وقعت من الواجبات ووقوعُها يقتضي المعيَّة مع الباري. فإذاً الوقت المعين

المقارن لوجود الباري مقارن له لذاته لا لأمر مُنْفصل فإذاً لا يلزم التَسَلسل في الأزمنة. وأما سَائر الحوادث التي يحكم عليها بالمعية والتقدم والتأخر فليست معيتها لذاتها وعينها فإن كل شيء سوى الزمان يفرض وقوعَه مع الباري أمكن أن يتصور ذلك الشيء بعينه قبله أو بعده فظهر أن كون الزمان مع الباري لا يقتضي زماناً آخر وأن كون سائر الحوادث مع الباري يقتضي زماناً مُحيطاً. وهذا هو الجواب عن الإشكال على الوجه الأول وذلك لأن كُلُّ جزء من الزمان يقال له إنه تأخر عن جزء آخر فإنما يقال له إنه متأخر لأنه لَمْ يُوجد مع الجزء السابق من الزمان فها هنا أيضاً لم يظهر معنى التقدُم والتأخُر إلا عند وجود الزمان.

فإن قيل لزم أن يكون ذلك التقدم بسبب زمانٍ آخر فجوابه ما ذكرنا من أنه متى كان التقدم والتأخر في الزمان من لوازم ماهيته لم يحتج إلى زمان آخر وأما سائر الحوادث فلما لم تكن مَعِيَّتها وتقدّمها وتأُخرها لماهياتها لزم أن يكون بسببٍ آخرَ مغاير لها.

فإن قيل فالزَّمان إذا كان لذاته متقدماً ومتأخراً وكل ما كان كذلك فهو من مقولة المضاف فالزَّمان مجرَّد إضافَة فنقُول ليس مفهوم الزمان مجرَّد التقدُّم والتأخُّر بل هو مقدار قابِل للزِّيادة والنُّقصان يقتضي التقدُم والتأخُر لذاته فهو لذاته من مقولة الكم وهو مقدار متصل ولكنه لذاته يقتضي أن يكون معروضاً للتقدم والتأخر. وفرق بين ما لا وجود له إلا مجرد كونه متقدماً ومتأخراً وبين ما له وجود آخر مغاير لذلك إلا أن ذلك الوجود لما هو هو يقتضي هذين الوصفين.

وقوله يَلزم أن يكون الباري زمانياً فنقول لما بيَّنا أن الرمان لِذاته لا لغَيْرِه مَع الباري لم تكن معيَّة الباري مع الزمان محتاجة إلى زمان آخر لأن المعية إنما تثْبُت من الجانبين فإذا استغنى أحدُ الجانبين عن زمان آخر محيط به فكذلك الجانب الآخر يكون مستغنياً عنه. فهذا يمكن أن يقال في هذه الشكوك وحاصله أن الزمان لذاته متقدِّم بعضه على البعض فحينئذ يعود ذلك الشك وهو أن أجزاءه لا بدَّ وأن تكون متخالفة بالماهية وتعود المحالات التي ذكرناها

قبل ذلك فليُتفكَّر فيه.

الثالث أن المحدِث هو الذي لم يكن ثم كان فقولُنا لم يكن إما أن يكون إشارة إلى عدَمه بالقياس إلى مدة منقضية وإما أن يكون بالقياس إلى مجرد العدم الصرف وهذا الثاني محال لأنه لو كان العدم بالقياس إلى العدَم الصِّرف حدوثاً لكان الباري تعالى حادثاً لأنه معدوم في المعدوم فعلمنا أن قولنا لم يكن إشارة إلى عدمه بالقياس إلى مدة مُنْقضية والممكِنيَّة ثابتة للمحدَث من الأزل فالمدَّة ثابتة من الأزل.

الرابع لو كانَ الزَّمان محدثاً لكان إما أن يتميز حين حدوثه عما ليس هو حين حدوثه وإما أن لا يتيمز. ومحال أنْ لا يتميَّز لأنه يلزم أن يكون حدوثه مقارناً للاحدوثه وهو مُحال وإن كان متميِّزاً فلا يخلو ذلك التميز إما أن يكون مترتباً على الحدوث وهو محال لأن صحة حدوثه مترتبة على امتياز حين حدوثه عن حين لا حدوثه فلا يجوز أن يكون امتياز أحد الحينين عن الحين الآخرَ موقوفاً على الحدوث وإلا لزم الدَّوْر فإذاً الحِينان متميزان بأنفسهما وما كان كذلك فهو أمر مَوْجود ولأنه قابل للأقل والأكثر والأنقص والأزيد فهو كم متصل غير قارّ الذات فإذاً الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً.

فإن قيل العالم إذا كان متناهياً كان له حيِّز معين وليس تعين ذلك الحيز بسبب وجود العالم لأن وجود العالم موقوفٌ على تعين ذلك الحيز فإذاً ذلك الحيز ممتاز في نفسه عن سائر الأحياز فإذاً الأحياز الفارغة أمور وجودية متقدرة مُتكَمِّمة فتكون جسماً أو جسمانياً فتكون الأجسام غير متناهية وحله في البرهان الخامس.

الخامس لو كان الزمان حادثاً لكان فَرض حركتين مُتَفَاوتَتَيْن تنتهي إحداهما إلى ابتداء العالم بعشر دَوْرات والأخرى تنتهي بعشرين دورة أما أن يكون ممكناً أو ممتنعاً فإن امتنع فذلك الامتناع إن كان عائداً إلى المقْدُور لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان، وإن كان عائداً إلى القادِر لزم انتقاله من العجز إلى القدرة، وكلاهما ممتنع فإذاً هذا الفرض ممكن فلا يخلو إما أن يمكن أن تبتدىء الحركتان العظمى والصغرى وتنتهيا معاً أو لا يمكن. وظاهر أن

ذلك غير ممكن وإلا لما كانت إحداهما أعظم من الأخرى وقد فرض كذلك فإذاً قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن أن يحصل فيه إلا عشر دَوْرات وامتداد آخر أزْيد من الأول بحَيْث يمكن أن يحصل فيه عِشرون دَوْرة وذلك الإمتداد لا محالة يكون أمراً وجودياً قابلاً للزيادة والنقصان فيكون كمّاً وقد دللنا على أن مِثْل هذا الأمر يجب أن يكون مقداراً للحركة والحركة من عَوارض الجسْم فيلْزَم من قِدَم هذه الهيئة قِدَم الحركة والجسم.

فإن قيل: إن تقدير حَركتين وإمكان وجودهما لا يقتضيان إلا إمكان وجود الزمان فكيف حَكَمتم بأنه لا بد وأن يكون الزمان موجوداً؟ فنقول: الحركة وإن كانت غير موجودة إلا أن إمكانها محقّق وان إمكانها على الوجه المفروض إمكان قابل للتقدير فإن الحركة العظيمة المفروضة يمتنع وقوعها في المدة التي تقع فيها الحركة الصغيرة والتفاوت بين المُدَّتين حاصل سواء وجدت الحركتان أو لم توجد أفنحن نستدل بإمكان وجودالحركتين على وجود المدتين ثم بعد ذلك نستدل بوجود المدة على وجود الحركة؟.

فإن قيل يمكننا أن نَتَصَّور كُرَة محيطةً بالعالم بحيث يكونُ بين سطحها الظاهِر وسَطْحِها الباطن المماس للسَّطح الذي هُو الآن السَّطح الأعلى من العالم ذِراع ويمكننا أن نتصوَّر بحيث يكون بين سطحيها ذِراعان وهذا المفروض إن كان ممتنعاً لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان وانتقال الخالق من العَجْز إلى القدرة وإذا كان ممكناً فلا يخلو إما أن يوجد الجسم العظيم في حَيز الجسم الصغير وهو محال لأنه حينئذ لا يبقى التفاوت في المقدار وقد فرض كذلك أو لا يمكن فحينئذ تتحقق خارج العالم امتدادات قابلة للتقدير فيكون كَمّاً أو ذا كم فيكون خارج العالم جسم فالأجسام غير متناهية وكل ما ذكرتموه في دفع هذا الكلام فنحن نَذْكُره في دفع حجتكم.

فنقول إن الكُرَتين المحيطَتَيْن بالعالَم على الوَجْه المفْرُوض مُحال فلا جرم أنه أدَّى إلى المحال وقولكم يلزم مِنْه انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان فهو مغالطة لأن جسماً آخر أعظم من العالم لما كان ممكناً فهو ممتنع أبداً. فإن قيل تقدير وجود الحوادث قبل أن حدثت لو لم يكن ممكناً وكان

ممتنعاً للزم دوام امتناعها وإلا فقد انقلب الشيء الذي كان ممتنعاً إلى الإمكان وهو مُحال، فهو بعينه جواب عن الشك الثاني الوارد على الوجه الرابع.

واحتج المثبتون للزمان أوَّلاً زمانياً بأمور سبعة: أولها أن الحوادث الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث الماضية بداية.بيان الصغرى من وجوه أربعة:

أما أولاً فلأن الحوادث الماضِية التي إلى زمان الطوفان أقلُّ من الحوادث التي إلى زمانِنا بمقدار ما بين الطوفان وزمانِنا.

وأما ثانياً فلأن الدُّورات الماضيـة إما أن تكـون وِتراً أو شفعـاً وكيف ما كان فهو ناقص عن العدد الذي فوقه.

وأمـا ثالثـاً فلأن عـودات القمـر(١) لا شـكَّ أنهـا أكثـر من عَـودات زُحَـل والمشتري.

وأما رابعاً فلأن الدَّورات الماضية لو كانت غَيـر متناهيـة لكانت الأبـدان البشرية الماضية غيـر متناهيـة فكانت النفـوس البشريـة غَير متناهية لاستحالة التناسخ فكانت النفوس البشرية الموجودة في زماننا غيـر متناهيـة لوجـوب بقاء الأنفس البشرية لكن عَدَد النفوس الموجودة في زماننا قـابل للزيـادة والنقصان فإن النفوس التي كانت موجودة في زمان الطوفان لا شـك أنها أقـل عدداً من عدد النفوس التي وجدت في زماننا وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متنـاهٍ فالنفوس البشريةَ الموجودة متناهية.

ثم يستـدل بتناهيهـا على تناهي الأبـدان وبتنـاهِي الأبـدان على تنـاهي الحركات والمحرِّكات وتَناهي كل العـالم.وأما بيـان أن كل عَـدد يقبل الـزيادة والنقصان فهو متناه فقد زعموا أن العلم بذلك أولي بديهي.

وثانيها لو كانت الحوادث الماضية غير متنـاهية لَتـوقَّف حُدوث الحـادث اليـومي على انْقِضاء مـا لا نِهايـة لَهُ ومـا يتوقَّف على انقضـاء ما لا نهـايـة لـه

(١) في نسخة: دورات القمر.

استحـال وجودُه فكـان يلزم أن لا يوجـد الحادث اليـومي فلما وجـد علمنا أن الحوادث الماضية متناهية.

وثالثها أن كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكـون للكل أوَّل كما أن كل واحدٍ واحـدٍ من الزُّنـوج لمَّا كـان أسود وَجب أن يكـون الكل سُوداً.

ورابعهـا أن الحـوادث المـاضيـة قـد انتهت إلينـا فلو كـانت الحـوادث الماضية بلا نهاية لكان ما لا نهاية له متناهياً وذلك محال.

وخامسـها أن الأزل إما أن يكون قد وُجد فيـه حادِث أو لم يـوجد والأول محال لأن ذلك الحادث يكون مسبوقاً بالعدم والأزل لا يكون مسبوقاً بالعـدم(١) وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فقد أشـرنا إلى حـالة مـا كان شيء من الحوادث هناك موجوداً فإذاً كل الحوادث مسبوق بالعدم.

وسادسها أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الـوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهياً فالحـوادث المـاضيـة يجب أن تكون متناهية.

وسابعها أن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدَم لا أول له فـإذا فرضـنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا أول لها لزم أن لا يكـون ذلك الجسم متقـدماً على وجـود تلك الحوادث ولا على عـدمها ومحـال أن يكون الشيء لا يتقـدم أموراً ولا يتقدم مـا هو سـابق على كل واحـد من تلك الأمور لأنـه يصير حكم السابق والمسبوق في السَّبق والتقدم حكماً واحداً.

قـالت الفلاسفـة: الجواب عمـا ذكروه أولاً من وجـوه ثلاثَـة: الأول أن المحكوم عليه بالزِّيادة والنُّقْصان إما كل الحـوادث وإما كـل واحد واحـد منها والأول محـال لأنَّ الكُلَّ من حيث أنـه كل غيـر موجـود لا في الخارج ولا في الذهن على ما بينـاه في باب الـلانهايـة وما لا يكـون موجـوداً امتنع أن يكـون

(١) في نسخة: بالغَيْر.

موصوفاً بالأوصاف الثبوتية من الزيادة والنقصان وغيرهما لما بيَّنا في باب الوُجود أن ما لا يكون ثابتاً في نفسه لا يمكن أن يكون موصوفاً بالأوصاف الثبوتية.

الثاني وهو أنا بينا في باب تناهي الأجسام أن الشَّيء إذا كان مُتناهياً من جانب وغير متناه من جانب آخر فإذا ضم إلى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة إنما حصَلت في الجانب المُتناهي لا في الجانب الآخر فلا يصير الجانب الآخر مُتناهياً إلا أن يقال إنا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الجانب المتناهي من الناقِص فلا بد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر.ولكنَّا إذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق فإنه لا يصح تطبيقَ طرَف الزائد على طرف الناقص إلا بوقوع فضلة عددية في الزائد ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبداً من غير أن ينقطع الناقص بل يبقى أبداً مع الزائد لتلك الفضلة العددية وتمام تقرير ذلك قد مَضى في باب تناهي الأجسام.

الثالث المعارضة بأربعة أُمور: أولها أن صحة حدوث الحوادث من الأزل إلى الطوفان أقل من صحتها من الأزل إلى زماننا هذا مع أنه لا يَلْزم تَناهي الصِّحة. وثانيها أن صحة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد مع أنه لا يلزم تناهي هذه الصحة في جانب الأبد. وثالثها أن تضعيف الأُلف مرات غير متناهية أقل من تضعيف الألفين مرات غير متناهية. ورابعها:أن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته مع أن كل ذلك غير متناه(١).

والجواب عما ذكروه ثانياً أنه إما أن يعني بالتوقُّف المذكور أن يكون أمران معدُومان في وقتٍ وشَرْطِ وُجود أحدِهما في المستقبل أن يوجد المعدوم الثاني قبله فإن كان الأمر على هذا فقد وجدنا أمراً معدوماً ومن شرط وجوده

(١) هذا باعتبار أن المعلومات أو العلم يشمل الموجود والمعدوم بخلاف القدرة التي لا تتعلق إلا بموجود.

أن توجد أمور بغير نهاية في ترتيبها وكلها معدومة فيبتدي في الوجود من وقت ما اعتبر هذا الاشتراط فالذي يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود وأما إن عنى بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وَقد وجد قبله ما لا نهاية له ثم ادَّعى أَنَّ التوقُّف بهذا المعنى محال فهذا هو نَفْس المطلوب فإن النزاع ما وقع إلا فيه.

والجواب عما ذكروه ثالثاً أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحد ثُبوت الأول للكُل إذ مِنَ الجائِزِ أن يكون حكم الكل مخالفاً لحكم الآحاد لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة.فكل واحد من الأجزاء ليس بِكُل مع أن كلها كل وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم.بل نقول إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساوياً لجُزْئه من حيث هو جُزء وإلا لم يكن أحدهما كلاً والآخر جزءاً وأما المثال الواحد فلا يكفي لأنا لا ندعي أن حكم الجملة يجب أن يكون مساوياً لحُكْم الآحاد حتى يضرنا المثال الواحد[1] بل نقول ذلك التَّساوي قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على البرهان.

والجواب عما ذكروه رابعاً أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضِي ثُبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من أحد الجانبين لا يُنافي اللانهاية من الجانب الآخر والدَّلِيل عليه الصِّحة فإنه لا بداية لها مع أنها قد تناهت إلينا وكذلك حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنها في جانب البداية لها نهاية.

والجواب عما ذكروه خامساً وهو قولهم الأزل هل وجد فيه حادث أم لا؟ فنقول الأزل ليس حالة معينة بل هي عبارة عن نَفْي الأولية فالحادث بالزمان الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الأزل.

فأما قولهم لمّا لم يَقَع شيء من الحوداث في الأزل فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شيءٌ من الحوادث هناك موجوداً فنقول قد بيَّنا أن الأزل ليس وقتاً

---

(١) في نسخة: يضرب المثال الواحد.

مخصوصاً حتى يقال بأن ذلك الوقت قد خَلا عن الحوادث بل الأَزل عبارة عن نفي الأولية.فقولنا الأَزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث معناه أن نفي الأولية لم يوجد فيه شيء من الحوادث أي كل واحد من الحوادث مَسبوق بالعدم فلِمَ قلْتم إنه لما كانَ كل واحد منها مسبوقاً بالعدم وجب أن يكون الكل كذلك فإن النزاع ما وقع إلا فِيِهِ.والذي يحسم مادة هذا الوهم أن نعارضه بالصحة فنقول صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا؟ فإن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي وذلك محال وإن لم تكن فللصحة مبدأ وأول وهو محال.ولما لم يكن هذا الكلام قادحاً في أن الصحة لا بداية لها لم يكن قادحاً في هذه المسألة ها هنا.

والجواب عما ذكروه سادساً من أن ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فهو أن المراد بالحصْر أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا أما لم قلتم إنه يلزم من ذلك أن يكون محصوراً من الطرف الذي لا يلينا ثم نعارض ذلك بصِحَّة حدوث الحوادث.

والجواب عما ذكروه سابعاً من أنه يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها فنقول: إن عنيتم به أن يكون موصوفاً بوجُود كل الحوادث ويكُون موصوفاً بعدَمها معاً فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكلِّيتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها وإن عنيتم به أنه في كل واحد من الأَوقات يكون موصوفاً بواحدٍ من تلك الحوادث فَهُو في ذلك الوقت لا يكون موصوفاً بعدم ذلك الحادث حتى يلزم التناقض بَلْ يكون موصوفاً بعدم سائر الحوادث والتناقض إنما يلزم إذا كان الشيء موصوفاً بالحادث المعين وبعدم ذلك الحادث معاً.وأما إن كان في ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدم غيره فأي تناقض فيه؟ فهذا جملة ما قيل في هذه المسألة.

الفصل السابع والستون في حقيقة الآن[1]

أعلم أن الآن قد يُفرض على وجهين: أحدهما أن يكون حصوله فرعاً على حُصول الزمان. وثانيهما أن يكون حصول الزمان فرعاً على حصوله. أما الآن بالمعنى الأول فهو الذي إذا وجد الزمان ثم فُرِض فيه حدٌّ وفَصْل فإنه يكون ذلك الحد طرَفاً للزمان وهو الآن ثم النظر في كيفية وجود هذا الآن ثم في كيفية عدمه أما كيفية وجوده فقد عَرفت أن الزمان مِقدارٌ متّصل وكل مقدار متصل فإنه يكون قابلاً للتقسيمات الغير المتناهية على ما ستعرف وتلك التقسيمات لا تكون موجودة بالفعل بل هي إنما تحصل عند أحد أسباب ثلاثَة الأول القطع والثاني اختلاف العرضين والثالث الوهم فنقول إنه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفَت أنه يستحيل أن يكون للزمان بداية ونهاية وانقطاع فإذاً الآن يستحيل أن يكون له حصول بالفعل بل حصوله إنما يمكن على أحد الوجهين الآخرين وذلك إما بموافاة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب وإما بحسب فرض الفارض.ثم ليس شيء من ذلك إحداث فصل في ذات الزمان نفسه بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الأمور

---

(١) أنظر الطبيعة لأرسطو ١/٤٢٨ ـ ٤٣٩ والشفاء لابن سينا المقالة الثانية من السماع الطبيعي الفصل الثاني عشر «في بيان أمر الآن ص ١٦٠ ـ ١٦٦، المطالبة العالية ٥/٨٣ ـ ٨٨.
وللآن عدة تعاريف.
فقد عرفه ابن سينا في «رسالة الحدود» بأنه «طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال: آن الزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالأن الحقيقي من جنسه» (المصطلح الفلسفي ص ٢٥٣).
وقال الغزالي في «معيار العلم»: الآن هو ظرف يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان. وقد يقال: إن الزمان صغير المقدار عن الوهم، متصل بالآن الحقيقي من جنسه» (ص ٣٠٣) وفي الجملة أخطاء طباعية تتضح من مقارنتها بتعريف ابن سينا. وعند الآمدي في «المبين»: الآن عبارة عن نهاية الزمان وإن شئت قلت هو ما يتصل به الماضي والمستقبل» (المصطلح.. ص ٣٤٩).
أما الجرجاني فيقول؛ «الآن هو اسم للوقت الذي أنت فيه وهو ظرف غير متمكن. وهو معرفة ولم تدخل عليه الألف واللام للتعريف لأنه ليس له ما يشركه» (التعريفات ص ٥٥).
أنظر أيضاً: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة ص ١، والمعجم الفلسفي ـ صليبا ١/٢٨ ـ ٢٩ والموسوعة الفلسفية العربية ص ١٤

كحصول الانقسام في الجسم أما بسبب اختلاف الأعراض النسبية مثل اختلاف موازيين أو مماسين وأما بسبب الفَرْض والتوهّم.

وأما كيفية عدمه فاعلم أن الكلام فيه مبني على مقدمة وهي أن الشيء إذا كان موصوفاً بوَصْف في زمان ثم صار موصوفاً بوصْف آخر في زمان يتلو الزمان الأول فهل يكون في الآن الفاصل بين ذينيك الزمانين موصوفاً بأحد ذينيك الوصفين أم لا؟ فإن كان موصوفاً بأحدهما فهل هو موصوف بالوصف الأول أم بالوصف الثاني؟.

فنقول الوارد لا يخلو إما أن يكون ما يمكن حصولُه دفعة أو لا يمكن فإن أمكن ذلك كان الشيء في الآن المشترك موصوفاً به وذلك مثل التربيع إذا ورد على شَكْلٍ آخر فإن الآن الفاصل بين الزمانين يكون الشيء فيه موصوفاً بالتربيع ومثل الصور المتعاقبة فإن المادة في الآن الفاصل بين الزمانين تكون موصوفة بالصورة الواردة. فإن الصورة الأولى لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة الأولى فلا يكون هناك زمانان يَفْصل بينهما آن. وأما إن عُدِمت تلك الصورة في ذلك الآن ولم توجد فيه الصورة الثانية فقد خلت المادة عن الصورة وذلك مُحال فثبت أن المادة في ذلك الآن تكون موصوفة بالصورة الواردة. وأما إن كان الوارد مما لا يمكن حصوله دفعة فذلك الآن الذي هو ابتداء حصوله يكون خالياً منه ويكون فيه نقيض الحالة الأولى مثل أن الشيء إذا كان مماسّاً فإذا تحرك كانت حركته معدومة لتلك المماسة فبَيْن زمان المماسة وزمان الحركة آن يكون الجسم في ذلك الآن موصوفاً بنقيض المماسة وهو اللامماسة ولا يكون موصوفاً بالحركة ولا بالسكون لاستحالة حصولهما في الآن.

وإذا عرَفت هذه المقدَّمة فلنتكلم في كيفية عدَم الآن فإن لقائل أن يقول هذا الآن إذا وجد فعدمه لا يخلو إما أن يكون يسيراً يسيراً وإما أن يكون دفعة فإن كان يسيراً يسيراً كان منقسماً فيكون زماناً لا آناً هذا خلف. وإن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارناً لآن وجوده وهو ظاهر الاستحالة وإما أن يكون متراخياً عنه وحينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآنين متوسط فحينئذ يكون الآن

مستمراً في ذلك المتوسط وهو مُحال وإما أن لا يكون بينهما متوسِّط فيلزم تتالي الآنين ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ويلزم منه تركيب الزمان من الآنات المتتالية.

وجوابهُ أن الغلَط في قولكم عدَم الآن إما أن يكون يسيراً يسيراً وإما أن يكون دفعة فإن هذين القسمين باطلان والحق أن عدمه في جميع الزمان الذي بَعْدَه وهذا قِسْم ثالث وهو الصحيح.

فإن قيل هَبْ أن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعدَه ولكن ليس كلامُنا في مطلق عدمِه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فإذاً ابتداء عدمه إما أن يكون يسيراً يسيراً وإما أن يكون دفعة ويعود الإشكال بعينه.

فجوابه أن ابتداء عدَم ذلك الآن هو نَفْس وجود ذلك الآن. فإما أن يقال إن له ابتداء عدَم يكون هو في ذلك الابتداء معدوماً فذلك محال. وقد عرفت أنه لا يجب في كل شيء أن يكون له ابتداء يكون هو حاصلاً فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء تكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السُّكُون.

فإن قيل هَبْ أن ما يتقدَّر بالزمان لا يتحصَّل في الآن الذي هو أول ذلك الزمان لكن اللاوجود ليس مما لا يتقدر إلا بالزمان فإن بعض الأشياء قد ينعدم في الآن. بل الحق أن كل شيء فإنه إنما يعدم في الآن على ما بيَّنّاه في أول هذا الباب فإن تغير المستمر في الزمان عبارة عن حدوث أنواع متعاقبة مختلفة بالماهية ولا يوجد كل واحد منها إلا آناً واحداً وينعدم فيه وإذا ثبت ذلك ظهر أن يكون للاوجود أول يتحقق فيه كونه لا وجوداً فإذاً يكون لعدم ذلك الآن بداية يتحقق فيها عدمه.

فنقول: إنا لما منعنا من أن يكون لعدَم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً فليس منعنا ذلك لأجل أن طبيعة العدم لا تتقرر في الآن بل كانَ الغرَض منه بيان أنه لا يجب في كل شيء أن يكون له بداية تكون ماهيته محصَّلة في تلك البداية ولما ثبت أن ذلك معقول في الجملة فها هنا لا يمكننا أن نجوز لعدم

الآن بداية يكون هو فيها معدوماً إلا بعد تجويز تتالي الآنات وذلك هو المصادرة على المطلوب الأول فاندفع الإشكال. هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا الموضع.

ثم إنه وقع في هذا الموضع من كلام الشيخ في «الشفاء» ما فيه بعض الشبهة فإنه قال: وأنت ستعلم أنه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد أول آن هو متحرّك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان ينقسم بالقوة إلى غير النهاية هذه عبارة الشيخ(١).

فأقول أما أنه ليس للمتحرك أو الساكن أول آن يكون فيه متحركاً أو ساكناً فهو حق، وأما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فيه فاسداً أو متكوِّناً فليس الأمر كذلك.فإن الكون والفساد إنما يكونان بحُدُوث الصُّوَر وعدمها والشيخ معترف بأن حدوث الصُّوَر وعدمها إنما يكون دفعة في الآن لا في الزمان وإذا كان كذلك ثبت أن هذا الكلام ليس كما ينبغي فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان فإن الزمان لما وجد فرض له حد وطرف فذلك الحد والطرف هو هذا الآن الذي تكلمنا فيه.

وأما الآن الذي يتفرَّع على حصوله حصول الزمان فهو أن المسافة والحركة والزمان أمور متطابقة. أما المسافة فإنه يمكننا أن نتصور نقطة يفعل الخط بسيلانها وحركاتها.وأما الحركة فقد عرفت أن الأمر الوجودي منه في الخارج هو الكون في الوسط ثم إن هذه الحقيقة تفعَلُ بسيَلانها الحركة بمعنى القطع فإذا كان الأمر في المسافة والحركة كذلك فهل في الزمان شيء غير منقسم يكون ذلك الشيء فاعلاً للزمان بسَيْلانه أم لا. فإن كان الأمر كذلك كان ذلك الشيء من الزمان والكَوْن في الوسط من الحركة والنقطة من المسافة أُموراً ثلاثة متطابقة فيكون ذلك الشيء فاعلاً للزمان بسيلانه ويكون الكون في الوسط فاعلاً للحركة بمعنى القطع بسيلانه وتكون النقطة فاعلة

---

(١) الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ١٦١.

للمسافة بسيلانها ثم كما أن النفطة الفاعلة للخط غير النقطة التي يتوهمً حصولها فيه بعد حدوثه فكذلك الآن الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه بعد حصوله والآن الفاعل للزمان بسيلانه ليس اعتبار ذاته هو اعتبار كونه آنا فإنه إنما يكون آنا لأجل الزُّمان الذي حصل من حركته وصار متحدِداً به.

الفصل الثامن والستون في أن الآن كيف يعد الزمان

قد عرَفت أن الزمان مُتَّصل واحد والمتَّصل الواحد لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزأ والتجزئة إنما تحصل بأحداث فصول في ذلك المتصل فإن الفصول إذا حدثت في المتصل صار المتصل منقسماً إلى أقسام ويمكن تعديده بشيء من أجزائه فالخط الواحد إذا أُريد تعديدُه فلا بد وأن تفرض فيه نقط حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسماً إلى أجزاء فحينئذ يعد كل ذلك الخط بأحد تلك الأجزاء فالنقطة تكون عادة للخط لأنه لولا حصول تلك النقطة لما حصل التعديد فتلك الأقسام عادة للخطّ.

وإذا عرفت ذلك في الخط فتصوَّر مِثْله في الزمان فإنَّ الزمان إذا فُرِض فيه أنه ينقسم إلى جزئين أحدهما متقدِّم والآخر متأخِّر فتَعْديد الآن للزمان كتعديد النقط للخط وتعديد الجزء المتقدم أو الجزء المتأخر للزمان كتعديد أجزاء الخط لذلك الخط.

واعلم أن الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر أما كونه فاصلاً فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل، وأما كونه واصلاً فلأنه حدٌ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل.

ويجب أن يعلم أنه من حيث أنه فاصل يكون واحداً بالذات واثنين من حيث الاعتبار لأنه إذا أُخذ من حيث هو يقسم الزمان إلى الماضي والمستقبل كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل، ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية فقد حصلت الأثنينية في الاعتبار، وإن كان هو في ذاته واحداً، وأما إن أعتبر من حيثُ أنه واصل فإنه يكون واحداً بالذات وواحداً بالاعتبار لأنه باعتبار أنه واحد يكون مشتركاً بين الجزئين.

الفصل التاسع والستون في كيفية تعلُّق الزمان بالحركة

قد عرفت أن الحركة يجب أن تكون قابلة للقسمة إلى غير النهاية وعرفت أن تلك القسمة لا بد وأن لا تكون موجودة بالفعل بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة فإذاً الحركة تكون متّصلة ولكن كونها متصلة ليس وصفاً ذَاتياً لها لأنا نعقل حركة غير متصلة مثلاً إذا فرضنا وجود الجزء الذي لا يتجزأ ثم فرضنا وجود جزئين متلاصقين أمكننا أنْ نتصوَّر الحركة من أحد الجزئين إلى الآخر فقد تصوَّرنا الحركة هناك مع أنها لا تكون متصلة لأنها بحسب الفرض المذكور لا تكون قابلة للقسمة ولما عقلنا حركة غير متصلة علمنا أن الاتصال ليس وصفاً ذاتياً ثابتاً للحركة بل هو أمر خارج عن ماهية الحركة.

فنقول إن هذا الاتصال إنما ثبت للحركة بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك أن اتصال المسافة عِلَّة لحصول اتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة.

فالحاصل أن الحركة إذا أخذت مع اتصال المسافة التي هي واقعة فيها كانت متصلة فالمسافة عِلَّة لا لوجود الحركة بل لكونها متصلة متى كانت موجودة. وأما كون الزمان متصلاً فليس ذلك لِعلة لأن ماهيته وذاته هو هذا الاتصال والماهيات لا تعلل بل هو في وجوده يستدعي علة وليست علته هي اتصال المسافة فقط لأن المسافة إذا تحرك المتحرك فيها ووقف ثم ابتدأ من هناك بالحركة فهناك اتصال المسافة موجود ولا يكون اتصال الحركة موجوداً بل عِلة وجود الزمان هو اتصال المسافة بتوسط اتصال الحركة والمعنى بذلك أن اتصال المسافة من المسافة من حيث أنها صارت علة لاتصال الحركة هو علة لوجود الزمان فهذا هو وجه تعلق الزمان بالحركة.

الفصل السبعون في كيفية تعدُّد الزَّمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدر كل واحد منهما بالآخر

أما تعدد كل واحد منهما بالآخر فقد عرفت أن اتصال المسافة من حيث هو للحركة هو علة لوجود الزمان فلا شك أن وجود الحركة في الجزء المتقدم من المسافة قد يكون علة لوجود الجزء المتقدم من الزمان ووقوع الحركة في الجزء المتأخر من المسافة علة لوجود الجزء المتأخر من الزمان فالحركة تعدّد الزمان على معنى أنها توجد أجزاء الزمان وهي المتقدم والمتأخر والزمان يعدد الحركة من حيث أنه عدد الحركة.

مثال ذلك أن ذوات الناس ووجوداتهم هي أسباب وجود عشيرتهم وأما وجود عشيرتهم فليس سبباً لوجود ذواتهم بل لصيرورتهم معدودين بهذا العدد.

وأما تقدُّر كل واحد منهما بالآخر فالزُّمان يقدِّر الحركة على وجهين: أحدهما أنه يجعلها ذات قَدْر. وثانيهما أنه يدل على كمِّية قدرها والحركة تقدر الزمان على معنى أنها تدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر وبين الأمرين فَرْق. وأما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال وتارة مثل ما تدل المسافة على قدر الحركة وتارة مثل ما تدل الحركة على قدر المسافة فيقال تارة مسيرة فرسخين وتارة مسافة رَمْية لكن الذي يعطي المقدار الأخير هو أحدهما وهو الذي له لذاته قدر ولأن الزمان متصل في جوهره يصلح له أن يقال طويل وقصير ولأنه عدد بالقياس إلى المتقدم والمتأخر يصلح أن يقال له قليل وكثير.

الفصل الحادي والسبعون في كَيفية عروض الإنقسام واللانهاية للزمان والحركة

لما كان الزمان كماً متصلاً بذاته كان مستعداً بذاته للقِسْمة الوهمية إلى غير النهاية وأما خروج ذلك إلى الفعل فبسبب الحركة على ما بيناه.فالحركة علة لوجود الزمان وليست علة لاستعداده لانقسامه بل ذلك من لوازم ذاته كما

أن من أوجد العشرة فهو لم يوجد كون العشرة زوجاً فإن الزوجية لازمة للعشرية لذاتها. نَعم وقوع الانقسام بالفعل على النَّحو المذكور فهو بسبب الحركة، وأما كون الحركة غير متناهية فقد عرفت أن اللانهاية إنما تعرض بالذات للمقدار فالحركة كونها غير متناهية بسبب مقدار وليس ذلك هو مقدار المسافة فإن المسافة متناهية فإذاً ذلك بسبب الزمان.فالحركة علة لوجود الزمان والزمان ليس علة لوجود الحركة بل لكونها غير متناهية فيكون المعلول علة لأن يعرض لعلته شيء من العوارض والمحرك علة لوجود الحركة فهو عِلة أُولى لوجود الزمان.

الفصل الثاني والسبعون في الأمور التي توجد في الزمان

قد عرَفت أن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كانَ له متقدِّم ومتأخِّر وهما لا يوجدَان إلا للحركة أولاً وبالذات ولذي الحركة ثانياً وبالعرَض وأيضاً فقد يقال لأنواع الشيء وأجزائه ونهاياته أنها فيه. فالآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد في العدد والساعات والأيام كالاثنين والثلاثة في العدد والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية. وأما السكون فهو أمر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لأجل أن الحركتين تكتنفانه فيحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرَم يتوهم وقوعه في الزمان.

وقد عرَفت أن الزمان متعلق في جوهره بالحركة المستديرة ويتقدر به سائر الحركات الأَينية والوَضْعية وبواسطتها تتقدر الحركات في الكيف والكم لأن فيها أيضاً تقدماً وتأخراً.وأما الموجود الذي لا يكون حركة ولا في الحركة فهو لا يكُون في الزمان بل إنْ اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية هي «الدَّهر» وإن اعتبر ثباته مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي «السَّرْمَد»[1] وقد

---

(١) يقول ابن سينا في المرجع المذكور:

«والشي الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر، وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر. . . وكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير مطلقاً من غير =

عرفت ما في هذا الموضع من الإشكال.

وفيه شك آخر وهو أنهم زعموا أن أقسام المعية بحسب أقسام التقدم والتأخر ثم زعموا أن أقسام التقدم والتأخر خمسة فيجب أن تكون أقسام المعيّة خمسة ثم إنهم أثبتوا هذين النوعين من المعية أعني المعية بالدهر والمعية بالسرمد وذلك يناقض ما قيل.

هذا آخر كلامنا المختصر في الحركة والزمان وبتمامه تم الكلام في الجملة الأولى التي هي في الأعراض ويتلوه الكلام في الجملة الثانية في الجواهر وأحكامها والحمد لله حمداً يتوالى مدَدُه ويتعالى عن الانقطاع أَبَدُه وصلاته على رسوله وعلى آله وعِترته وسلم تسليماً كثيراً برحمتك يا أرحم الراحمين وبالله التوفيق

= قياس إلى وقت فوقت هو السرمد. (ص ١٧١ - ١٧٢).

وقال الرازي في «المطالب العالية»:

«قد ذكرنا أن الأقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب افلاطون وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ذوات الموجودات القائمة المبرّأة عن التغير سميناه بالسرمد وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذاك هو الدهر الداهر، وإن اعتبرنا نسبة ذاته إلى كون المتغيرات مقارنة حاصلة معه فذاك هو الزمان» (٥/ ٩١).

وفي رسالة الحدود لابن سينا «الدهر يضاهي الصانع هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله. (المصطلح ص ٢٥٣). وكذا عند الغزالي في «معيار العلم» ص ٣٠٣.

والسرمدي عند الجرجاني هو « ما لا أول له ولا آخر»(ص ١٥٧). بينما الدهر عنده: «هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية. وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد» (ص ١٤٠).

وقال أبو البقاء:

«الدهر: هو في الأصل اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه... والدهر معرفاً الأبد بلا خلاف» (٢ / ٣٣٠ من الكليات).

راجع أيضاً الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٢٢ - ٤٢٤، وموسوعة الفلسفة لبدوي ١ / ٥٧٤ - ٥٧٥.

فهرس مواضيع
كتاب «المباحث المشرقية»

الكتاب الأوّل

ـ الباب الأول ـ
في الوجود، وفيه عشرة فصول

ـ الباب الثاني ـ
في الماهيّة، وفيه عشرون فصلاً

ـ الباب الرابع ـ

في الوجوب والإمكان والإمتناع، وفيه اثنا عشر فصلاً

- الباب الأول -

في أمور كليَّة لهذا القسم، وفيه أربعة فصول

- الباب الثاني -

في الكيفيات الملموسة، وهي اثنتا عشرة كيفية، وفيه أحد عشر فصلاً

ـ الباب الثالث ـ
في الكيفيات المبصرة، وفيه تسعة فصول

وبتمامه تمَّ الكلام في الجملة الأولى، ويتلوه الكلام في الجملة الثانية في الجواهر وأحكامها.